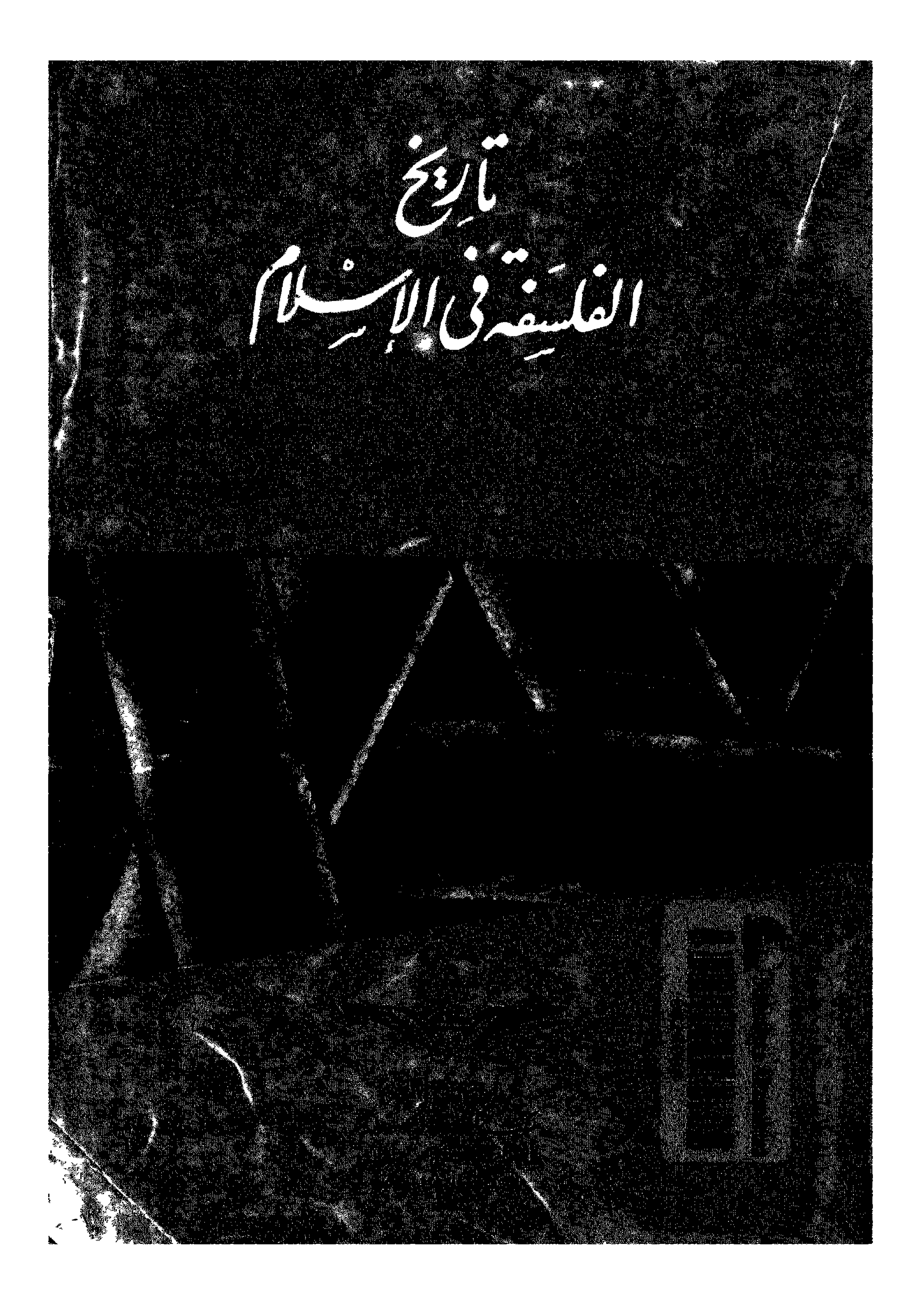

تاريخ
الفلسفة في الإسلام


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة امستردام

نقله إلى العربية وعلّق عليه

دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة مهذبة



ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية

لأصحابها حسن محمد وأولاده

٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

صحيفة

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية فى جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك[1] فى ذلك مختصره الجيّد ؛ فيمكن أن يُعد كتابى هـذا بدءا جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أنى قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب فى هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث فى متناول يدى ؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلّا نادراً .

ونظراً لأنى توخّيت الإيجازَ فى بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفالَ ذكر المراجع التى اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصّه أو رويْتُه على علّاته من غير تمحيص . وإنى آسف لأنه ليس فى الإمكان الآن أن أبين عمّا علىّ من الفضل لعلماء أمثال ديتريصى ، ودى غوى ، وجولدتزيهر ، وهوتسما ، وأوجست موللر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجرونى ، وشتَيْنْشنَيْدَرْ ، وفان فلوتن ، وكثير من غيرهم ، فى تفهُّم المصادر التى رجعتُ إليها .

و بعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا[2] ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية فى أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعونى إلى إحداث تغيير فى جملة ما ذهبتُ إليه .

---

(١) S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

(٢) Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900.

أما فى كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنى أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب فى مراجع العلوم والفكر فى الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة فى كتاب أوبرفيج (Ueberweg) فى تاريخ الفلسفة[١] .

... ...

على أنى قصرتُ بحثى على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأغفلتُ ذِكْرَ مَن عداهم من مفكرى اليهود إغفالا تاما ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بنى إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالا شديداً .

جرونتجن (الأراضى الوطئة) ت . ج . دى بور

(١) يجد القارئ هذه المراجع فى كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً فى ملحق كتابه ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ – مدخل

---

١ – مسرح الحوادث

١ – بلاد العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حلّ وترحال ، تتنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجرى على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل [(١)] .

---

(١) هذا كلام إجمالى لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دى بور كتابه فى أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقاتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليرى O'Leary (De Lacy): Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. ؛ أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد فى كتاب فلهاوزن J.Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. ؛ وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية فى لغة العرب ، وذلك فى كتاب جويدى Guidi(Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921 ؛ أما الأحوال الاقتصادية فمنها كلام جيد — لا بد فى الانتفاع به من الحذر — فى كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. ، وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل فى معرفة أحوال العرب القدماء) التى يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عندهم الثمرات التى يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعى ، ولا الآثار الفنّيّة الجميلة التى يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا فى التمدّن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلاّ بأطراف تلك الصحراء ، فى دول تكونت بعض الشيء ، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنّها أولئك البدو(١) .

وهكذا كانت الحال فى الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحى ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس(٢) .

وفى الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجارى قديم ؛ وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها فى كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية(٣) .

أما فى الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة : هما مملكة اللخميين فى الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة فى الشام ، على تخوم الروم(٤) .

= جولدزيهر (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammedanische Studien (دراسات إسلامية) ، والأول فى المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (مروءة ودين) ، والثانى فى الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا فى ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .

(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التى لا تحصى فى جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحّدة نشأت فى الجنوب ثم انتشرت شمالا ، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره فى الهامش السابق — فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنيّة والدينية وغيرها فى كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : Lammens (H.) : La Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ؛ ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتمحيص ، لأنه يبالغ فى تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر فى ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى فى لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم[1] ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، فى أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم[2] .

٢ — الخلفاء الراشدون ، المدينة ، الشيعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلى (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) فى أن يبعثوا فى نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفى نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة فى الأطراف ، روحَ الاتحاد فى العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل فى المكانة التى يتبوؤها الإسلام كدين عالمى . ولقد صدق اللهُ المسلمين وعدَه بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأى ، فهو يرى أن أرقى طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب الممتازين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفى وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطى ط . ليبتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ؛ وكان النضر ، ابن خالة النبى عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبى ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة . وليرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسى ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسى — الفصل الثانى عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفى كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التى يجب جمعها وتنظيمها . أما الذى لا شك فيه فهو أن الشاعر فى نظر الجاهليين كان هو البطل والمفكر ، وشعر العرب مرآة لآرائهم ولفكرتهم فى الحياة ولمقاييسهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذى يعلم ما لا يعلمه غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم ، فطووها فى فتوحهم طيًّا[1] ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العربُ من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسنَ ولايتين فيها : وهما الشام ومصر .

كانت المدينة مقرَّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غُلِبَ علىّ ، خَتَنُ رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غُلِبَ وَلداه ، أمام معاوية ، والى الشام المحنَّك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزبُ أنصار علىّ ، وهم الشيعة[2] ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوةُ تارة ، ويصل إلى السيادة فى نواحٍ متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢م) فى إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السنّى انفصالاً نهائيا .

أعدّ الشيعة أنفسهم ، فى كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقةُ الكيسانية[3] التى تَنْسُب لعلى وذريته علماً سريًّا ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحى الإلهى إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعةُ على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقادُه بعصمة صاحبه أو طاعتُه له أقلَّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١) .

---

(١) هذا هو المعنى الذى يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذى قد لا يخلو من تهكم خفى .

(٢) وإذن فنشأ الشيعة سياسى عربى إسلامى ؛ ثم تأثر التشيع فى غاياته ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم متز ط : القاهرة ، ١٩٤٧ جـ ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره الشهرستانى فى الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٨١ هـ . ويعم الكيسانيةَ القولُ بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطةَ بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الشهرستانى : الملل والنحل طبعة ليبتزج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ — الأمويون ، ودمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشقَ عاصمةً للدولة الإسلامية ، أصبحَ شأنُ المدينة قاصراً فى جلّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدٌّ من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً فى ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .

أما فى دمشق فنجد بنى أمية (٤٠ — ١٣٢ ﻫ = ٦٦١ — ٧٥٠ م) يصرّفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدّت رقعةُ الدولة الإسلامية أيامَ حكمهم من المحيط الأطلسى إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبى إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوّأ العرب إذ ذاك مكان السيادة فى كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروعُ دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب ، اتخذت لغةَ هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا فى إدارة الدولة وفى الجيش يُفضَّل فى تولّيها العربُ دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولّدين[1] . وكان العرب فى الشام يتعلمون من النصارى[2] .

---

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً فى مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، « فى أن حملة العلم أكثرهم العجم » ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشئون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعى . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا فى دولتهم أقلية . والمهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة فى الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموى (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندى العربى .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقرّ الأكبر للثقافة العقلية كان فى البصرة والكوفة ، حيث التقى عربٌ وفُرس ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت التجارة والصناعة ، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلى الدنيوى ، تلك البواكير التى نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية فى دورها الشرقى ومن مؤثرات فارسية(1) .

= طويل ، فى بحثه المسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams ط . ليبتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald فى كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط . نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker فى بحثه المسمى : « Christiche Polemik und islamische Dogmenbildung » والذى ظهر فى مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٠ ، من أن المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف فى حل مشكلات دينية فلسفية . ويبنى هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقى ألف كتاباً جَدَليّاً لإثبات آراء مسيحية من القرآن وبيّن فيه كيفية مجادلة المسلمين فى بعض النقط . ولكن يغلب على الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى فى داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك بعد أن اتصل يوحنا ، فى أثناء خدمته فى القصر الأموى ، بمفكرى الإسلام ورجال الدولة ، وعرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهتها . والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات ذات شأن أو على نطاق واسع . لم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة . على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم فى الشام أثره فى تحريك العقول . أما الأثر الأكبر الذى لا يدانيه غيره فهو أولاً دخولُ أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة فى الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرُّض القرآن لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً فى الدولة ، فالكلام فى مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربى كذا فقل كذا ، أو اسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد رغبة فى نقد عقائد المسلمين . راجع مثلا كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ، الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة . أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلى ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فتأثرت بعوامل دينية نظرية ، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛ فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة ، وبين المادة التى انتفع بها العرب

٤ — العباسيون ، وبغداد :

ثم خَلَفَتْ الدولةُ العباسية (١٣٢ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م) دولةَ بنى أمية ؛ ولكى يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتِهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفى غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية فى ازدياد ، أو هى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفى عام (١٤٥ هـ[1] — ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثانى خلفاء البيت العباسى ، مدينةَ بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدلَ دمشق ؛ فسرعان ما فاقت دمشقَ فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورُها الفكرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) وغيرهم فى بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بنى العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزيِّنوا بها مُلكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا فى كثير من الأحيان بحيث يقدرون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء .

ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجدت فى بغداد دارٌ للكتب ومعهدٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص[2] ، شُرِع فى نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية فى

(١) تاريخ بغداد ، جـ ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بنى أمية ؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل فى الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرون القس فى الطب بأمر عمر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلِّفَتْ مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحٌ لها .

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمى أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمةُ الإمبراطورية الإسلامية فى دور الهبوط ؟ فالعصبيات والسخائم القبلية ، التى لم تهدأ قط فى عهد بنى أمية ، تراجعت فى الظاهر فقط ، أيام بنى العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العُرَى ؛ وبقيت أيضاً منازعاتٌ أخرى متزايدة فى حدَّتها ، كالجدل فى مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقى الفلسفى ، على نحو ما حدث فى أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، فى ظل الحكم الاستبدادى فى الشرق ، ما كانت لتحتاج إلاّ لقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففنيت كثيرٌ من القوى الفتيَّة وتلاشت فى الانهماك فى الترف ؛ ووقعت أخرى فى السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفى دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، فى حماية إمبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أُمَم فتيَّة أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران أو ممن اصطبغ بصبغتهم ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم .

٥ — الدول الصغرى — سقوط الخلافة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ، وثورات العامة فى المدن ، وثورات الفلاحين فى الريف ، ودسائس الشيعة والإسماعيلية فى كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً فى قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تَبْقَ لهم إلا مكانة دينية[1] ؛ وأخذت تتكوّن شيئاً فشيئاً دوَلٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أمراء متفاوتون في الاستقلال ، وأكبرهم شأناً في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقية — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الأخيرة يجب أن نلتمس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، مقرّ دولة بني حمدان ، أحقّ من بغداد بأن تكون ، مدةً قصيرةً ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرةُ التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ[2] ، فازدهر حَضَرُه في المشرق زمناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أُسست

---

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليبتزج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الغزنوي .

أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأسست أولُ مدرسة ببغداد فى عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)[١] .

ومن ذلك الحين صار للشرق علم ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما فى الكتب المتقدمة من غير تصرُّف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد فى الكتب الجديدة عبارةٌ إلا وهى فى الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاء بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا فى ذلك بمخطئين[٢] .

ثم انصبّت فى القرن السابع الهجرى هجماتُ التتار ، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهر من بعد فى تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌّ جديد ، أو أن تهيّئ ما يحرّك الهِمَمَ لإحياء العلوم .

---

(١) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التى أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقى ألب أرسلان ، وليرجع القارئ الى الجزء الثانى من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً عن المدارس الأولى فى الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجرونى فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهى أن العلم شىء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتتشرّف به ، فإذ قد فُتحت له المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يمهد للنفوس الدنيئة أن تطلب العلم لا لشرفه ، بل لأغراض مادية ثانية ؛ فسينحط العلم بانحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ ـ الحكمة الشرقية

١ ـ النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ فى الفلسفة وراء الأحاجى والأمثال الحكيمة ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات فى شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر فى حياة الإنسان وفى مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التى لا يُعجزها شىء والتى لا تُدرك مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضربَ من الحكمة فى « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء فى التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد فى المأثورات العربية .

ووُجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة دائماً فى كل مكان ، وهو معرفة تُمكِّن صاحبها من التصرُّف فى الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علمية أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التى أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظارُ هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضى المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا فى العلم طورَ التعجُّب من الكون[1] ، ولم يروا فى النجوم التى لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

---

(١) فى كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

القبلة[١] ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطّردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوّع . ولم يكن فى علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة الكلدانية فى بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة فى الشرق بعد ذلك ؛ أو قُلْ إن هذه الأفكار حلّت محلَّ تلك الحكمة ؛ ولم تَبْقَ الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا فى مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلا بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٣ — الديانة الفارسية ، الزهرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهمّ من كل ما أثرَ لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول فى مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بتلك[٢] ؛

(١) فى سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو ان « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة للفرس والمصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة فى بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين ، ومرتبطة بغايات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن فى أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتعليلها تعليلا أصحّ .

ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، فى شىء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقصرْ همَّنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هى بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنينيّة قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الإسلام[1] تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى[2] ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus ، من زرفان ، زروان = دهر[3]) الذى صار ، كما فى الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به فى عهد يزدجرد الثانى من الدولة الساسانية (٤٣٨ — ٤٥٧ م) ، هو أعظمُ من ذلك تأثيراً فى المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين .

فى هذا المذهب أُلغيت النظرةُ الاثنينيّة للكون ، وذلك بأن جُعِلَ الزمانُ الذى لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى ، واعتُبِرَ هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجابَ أهل النظر الفلسفى ، فتبوأ مكاناً بارزاً فى الأدب الفارسى وفى الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار[4] ؛ ولكن متكلمى الإسلام أنكروه

---

(١) إن احتياط المؤلف فى هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفى من شأنه أن يؤثر بنفسه فى العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية فى أضعافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصبي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلا كتاب إبراهيم النظام تأليف أبى ريدة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت فى القرنين الأول والثانى للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان ، كمفهوم شعرى مساعد لهم فى التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف فى الناس ؛ وكثيراً ما نجد فى أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، الليالى ، وذكر فعلها فى الناس .

إنكارَهم للمادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ — الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعَد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة[١] » .

وقد ذاعت المعرفةُ بالحكمة الهندية بين العرب أيامَ السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) ؛ وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أُخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا[٢] وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي وبالسحر

---

(١) راجع مثلا طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فِرَقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن نعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتر في نشرته لكتاب فِرَق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي المسماة كليلة ودمنة ، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب المخمس .

أكبر الأثر فى بواكير الحكمة العقلية فى الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذى ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من الهنود ، فى عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فُتِحت للعرب آفاقٌ واسعة لعالَم يمتدّ فى الماضى والمستقبل ؛ وقد ذُهِل مؤرخو العرب ، فى سذاجتهم الرزينة ، ذهولا بلغ حدّ الاضطراب من كبر الأعداد التى كان يستعملها الهنود فى حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب فى الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدّرون عمر العالم ببضعة آلاف من السنين ، فكانوا موضع سخرية .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود فى المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن تأثير هذه الآراء فى التطور العلمى كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك فى أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاما ، كان لها أثر متصل فى الصوفية الفارسية والإسلامية[1] .

أما الفلسفة فلا ريب فى أنها من ثمار العقل اليونانى ؛ وما يكون لنا أن نساير روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغى لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحسّ فهو مظاهر خادعة ، شيء من خلابة الشعر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامى الحقيقى من حيث نشأته ووسائله وغايته وصبغته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التى دخلت على يد غير العرب ، فغاية الناسك الهندى ليست هى غاية الصوفى المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف فى الحالين ليست واحدة . المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا فى الظاهر .

ما وصل إلى الشرق فى مذهب الفيثاغوريين الجديد وفى المذهب الأفلاطونى الجديد من آراء فى أن كل ما على الأرض فهو زائل فانٍ ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذى خطر فى تفسير ظواهر الكون ، ولا فى بعث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يُؤْثَر عن فيثاغورس أو أفلوطين .

ولكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد فى الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتدّ بهم فى هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندى فى هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانيّا النزعة فى جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هى الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هنديًا واحداً نفذ عقلُه إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقى العدد عندهم على الدوام شيئاً ماديًا حسيًا ، مهما بلغ فى الكبر ؛ وكانت المعرفة فى فلسفة الهند وسيلة فى الجملة . وكان نسّاكهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هى السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجّهة إلى الاندماج فى الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان ، فإنه كان ، فى تشعُّبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، فى كل نواحيها .

تهيأت لمفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيمه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة ؛ ولكن الصورة التى صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسى فى بنائها مصدرُها اليونان . وإذا وجدنا العربَ يَصِلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقى أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم فى كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ — العلم اليونانى [1]

١ — السريان :

كما أن الفُرس كانوا فى الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند والصين و بين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة فى نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمور والحرير وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرّها Edessa ونصيبين وحرّان وجُنْديْسابور . وكانت سورية هى البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا عدوّتين

---

(١) ليرجع القارئ فى معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليونانى إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرق وأثر العلم اليونانى فى تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر فى SBPAW (أخبار جلسات الأكادمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفى التاريخى عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية فى مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارئ إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليونانى H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفى هذين البحثين ما يشبع حاجة القارئ فى الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام اتصالها قروناً ، وقام النصارى السريان فى تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذى قام به اليهود[1] فيما بعد .

٢ — الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فِرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملكانية الرسمية متغلبة فى سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هى السائدة فى فارس .

ولم تَخْلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأنٌ فى تطور مباحث العقائد فى الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلِّفان فى المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين فى المسيح : الطبيعة الإلٰهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً فى هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة فى حقيقة أمرها عبارة عن قوةٍ ومبدأ فعلٍ ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متَّحِدان فى المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلى ، أكدوا القول بالوحدة فى المسيح ، إلهِهم ، متحيِّفين من شأن العنصر الناسوتى .

وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان فى الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود فى الأندلس ترجموا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والعرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً فى حفظ كثير من مؤلفات العرب التى ضاعت أصولها ، وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك فى معرفة التراث العربى واليونانى والاستفادة منهما ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميِّزين بين ذلك و بين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروفٌ سياسية وأحوال ثقافية مجالٌ أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان[1].

٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدْرَس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزىْ الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرُّها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرُّها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أُغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلّميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييدَ الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعَلَّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلا بالنصوص المقدسة ، وكان موَجَّها بحيث يوائى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

---

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارئ أن يرجع إلى الملل والنحل للشهرستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف الدنيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به فى الشام يُعفى المعلمين (القسس العلماء) والأطباء جميعا من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛ ولكن القسس كانوا يُعتَبرون أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافيا فى تبرير ما ناله الأولون من شرف التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأنا من الشؤون الدنيوية ، وكانت نظم مدرسة نصيبين (فى عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتبُ المقدسة مع الكتب التى تعالج أمور الدنيا فى مكان واحد .

كان الأطباء يعظّمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما فى الأديرة فكانت أول خصائص الفلسفة هى أنها حياة التأمل التى يحياها المعْرِضون عن الدنيا ، فلم يُعنَوْا إلا بهذا الشيء الواحد الذى كان همّهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حرّان فى الجزيرة ، وهى مدينة قريبة من الرُّها ، مكان خاص بها ؛ ففى هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح العربى ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية و بنظريات المذهبين الفيثاغورى الجديد والأفلاطونى الجديد . وكان الحرّانيون — أو الصابئة[1] ، وهذه هى التسمية التى أُطلقت عليهم فى القرنين التاسع

---

(١) راجع ما حكاه ابن النديم فى الفهرست (ص ٣٢٠) نقلا عن مؤرخ نصرانى ، من أنهم بدءوا فى أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون اسم الصابئة ، لكى يظلوا متمتعين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية مذكورة فى القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رياسة ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف

= مقالاتهم فى التوحيد فى عصر الكندى فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندى هذا الكتاب بأنه « على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧ كتاباً لهم ، ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الحنفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . والبيرونى المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيرونى ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيرونى ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحمية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندى ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بيّن من روح التنزيه المسيطرة عليهم فى تصورهم للذات الإلهية . فلعل نحلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر الشرق عناصر فلسفية . والناظر فى ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها ، باعتبار آلهة دنيا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما فى مذهبهم هو التوحيد المبنى على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية المأخوذة فى الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القارئ مادة « صابئة » فى دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتى الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة فى القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندى التى نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة[1] (Hermes Trismegistos) وأغاثاذيمون[2] (Agathodaemon) وأورانيوس[3] (Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نيّة بحِكَم و بآراء موضوعة ترجع للعصر الإغريقى المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم . وقد نشط قليلون منهم فى الترجمة وفى تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين منهم اتصال على وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادى (من الثانى إلى الرابع الهجرى) .

٥ — جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) فأسس فى فارس ، بمدينة جُنْدَيْسَابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية[4] ؛ وكان معظم أساتذته من

---

(١) ليرجع القارئ إلى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعه (ج ١ ص ١٦ ، ١٧ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الهرامسة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) عن الكندى أنه اطلع على مقالات لهرمس فى التوحيد « لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها » ؛ فقد يجوز أن يكون لفلسفتهم أثر فى تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندى .

(٢) أو أغاثوذيمون ، وهو مصرى ، وكان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين — طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرانى ، ويذكره مع أنبياء الحرانيين والكلدانيين .

(٤) كانت بفارس فى القرن السادس الميلادى نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار فى تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبى ، وألحق به مستشفى ؛ وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد التقت فى جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاءً خصباً ، فى ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح العربى ، ومنذ أوائل العصر العباسى بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ، فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن فى الحركة العلمية فى الإسلام — راجع بحث ميرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمل تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ، فنالوا الحظوة التى نالوها فى قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعةٌ من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد ، فآواهم كسرى فى قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب الفكر الحرّ من الفرنسيين فى البلاط الروسى فى القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال فقد حنُّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كِبَر الهمة والروح ما جعله يخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ فى معاهدة السلام التى أبرمها مع بوزنطة فى عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم فى عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم فى الفرس كان له بعض التأثير .

٦ — تراجم السريانه :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدى السريان ، من القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففى القرن الرابع تُرجمت مجموعات من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو پروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب فى أنطاكية » (فى النصف الأول من القرن الخامس الميلادى) ؛ وربما كان عمله مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجى لفرفوريوس (Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس[١] الرسعنى (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصّل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلٰهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمتُه فوق ذلك كتبَ الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلٰهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفتى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استُفتى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها[٢] .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلّوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإلٰه الواحد محل القَدَر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

---

(١) ويسميه ابن أصيبعة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عينى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أثروا على السريان فى طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثنى ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

٧ — الفلسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأمرين : فعُنوا أولا بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرنوها بشىء من الكلام فى سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التى تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس[1] (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محورُ اهتمامهم نظرية لأفلاطون فى النفس عُدّلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان فى أديرتهم يصوّرون أفلاطون فى صورة راهبٍ شرقى اتخذ لنفسه صومعة فى قلب البرّية بعيداً عن مساكن البشر ، و بعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر فى آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثانى الذى عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلّت شهرةُ هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلا ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحدَه . وهم عرفوا من منطقه : المقولات وكتاب العبارة ،

---

(١) هذا هو الاسم المعرب . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحملية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يعرف كله . وكذلك لم يعرف خالصا ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يجعل العلمُ أسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرّف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته[1] .

---

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلقه له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفياً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأي واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالتفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد فى باب برزويه من كتاب كليلة ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداحَ العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارةَ إلى عدم اليقين فى المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافات الأديان ، لكن مع مسايرةٍ روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون فى أمر هذا الباب*:

فأما البيرونى فهو فى كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه فى ترجمته لكتاب كليلة ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضَعفى العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجّح معرفته بكتاب كليلة ودمنة فى الأصل الهندى والفارسى ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيرونى فى رأيه علماء آخرون مثل نولدكه وجبرييلى (أنظر بحث كراوس التالى ذكره ص ١٤ — ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً فى بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كليلة ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ — ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو فى بحث له منشور باللغة الألمانية فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1- 20 يذكر الآراء التى فى مقدمة بولس الفارسى لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما فى باب برزويه من شبه ظاهر ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً فى بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجائز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبّرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبثّ آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجودُ باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن نولدكه وجيبريلى لم يجدا فى الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليبث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تتلخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملكُ وزيرَه بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلافُ الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كليلة ودمنة

قد كتبت فى عصور مختلفة ، وهى مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها فى السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسه ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة فى الأصل الفهلوى أو بما عرفه عن روح الفكرى والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظه من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها فى أوائل العصر العباسى . وربما يكون هذا الرأى مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيرونى وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسى فى الطابع الفكرى وفى النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها فى بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة فى حث القارئ وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصى ؛ ولو أنعمنا النظر فى باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحثه فى الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هى الفكرة التى لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتى كان من المناسب أن تذاع فى عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح فى القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهى من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد مخاصمته لنفسه وتزهيدها فى الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر فى مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذى عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاًّ يزعم أنه على صواب ويُزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاًّ يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آبائه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمله ويرجو منه الآخرة . فيترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه برٌّ وتتفق عليه الأديان » ، أى أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ونحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقى . ويزيده النظرُ فى الدنيا وفنائها رغبة فى الزهد الذى يؤتى سكينة فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويثمر استكمالا فى العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلى « مرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهى بزوبه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المعضل بعد الموت » ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى « الدنيا المملوءة إفكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، علّه يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلا على هداه وسلطانا على نفسه وأعواناً على أمره » .

ونجد فى بعض نسخ كليلة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولا ؛ هو يحث القارئ على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغى للعاقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتمادى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارئ العادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالا للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسى لمنطقه ، تقديراً خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والغزالى ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (باسكال) ، ونزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته — كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازى الطبيب وأبى العلاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الغزالى ، كما يحكيه فى المنقذ ، شبهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده فى باب بعثة برزويه وفى باب برزويه وفى عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه فى إنشاء وجهة نظر فى الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوى عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل فى مقابل ما جاء به الوحى ، كل هذا نجده عند المعتزلة فى شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبى العلاء .

ومما يزيد فيما لتأثير هـذه المقدمات من شأن أن كتاب كليلة ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التى يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع — فى أثرهما أو مستقلا عنهما — حول قيمة المعرفة الدينيـة والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية فى داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحاة ، متفقة فى مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية فى وقت واحد ، وهى : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبعلاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحى وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل فى مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس فى نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا فى تصور هذه الأشياء وفى إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ — التراجم العربية :

إن من الأمور التى تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدُّون اللغــة السريانية أقدم اللغات[1] أو يعدّونها اللغــة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئا من عندهم ؛ ولـكن ما قاموا به من الترجمة آلت فائدتُه إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعا يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ — ٧٠٤ م)[2] وكان قد اشتغل بالـكيمياء بإرشاد راهب نصرانى ، أنه أمر بترجمة كتب فى الـكيمياء من اللسان اليونانى إلى العربى .

وكذلك جُمعت الأمثال والحِكم والخطابات والوصايا ، وجُمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وتُرجم منذ العهد الأول .

ولـكن لم يُشرع فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الـكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثَم محلٌ لوضــع المعرفة الفلسفية التى هى أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) تجد فى كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الـكلام على القلم السريانى ، ص ١٢ ، شيئاً فى هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلــكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ من ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع[١] ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده[٢] .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس[٣] . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضا كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شَرْحَ جون

---

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما
P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934
ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان فى ملحق كتابه جـ ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .

(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان جـ ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق جـ ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون[1] على كتاب السماع الطبيعى (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ما سمى خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويُقال إن قسطا بن لوقا البعلبكى[2] (توفى حوالى ٣٠٠هـ م او ٩١٢م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسى وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعى و بعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفرَ المترجمين إنتاجا[3] ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتبا كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كلّ علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل النَّقَلة يوالون النقل فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القُنَّائى[4] (المتوفى عام ٣٢٨هـ — ٩٤٠م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته فى طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وفى الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطة فى طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ — ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قنى ، وهو نصرانى انتهت إليه رياسة المنطقيين فى عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابى ، وتوفى ببغداد عام ٣٢٨ هـ — طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى[1] (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ — ٤٤٨ هـ[2]) . وتذكر لأبى الخير بن الحسن الخمار (وُلد فى ٣٣١ هـ) ، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى ، رسالة ، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى[3] ، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوّة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح .

٩ — فلسفة النقلة :

وينبغى أن لا نعدّ هؤلاء النَّقَلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به ؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسةُ الحكمة : أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يَرِد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائليها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها لمجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى ، دين آبائهم . وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .
(٣) فهرست ص ٢٦٥ .

رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية ، ويدل فى الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوِّل ابنَ جبريل إلى الإسلام أجاب قائلا : « أنا على دين آبائى أموت ، وحيث يكون آبائى أحب أن أكون ، إما فى الجنة أو فى جهنم[1] » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

ولقسطا بن لوقا رسالةٌ قصيرة فى الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = πνεῦμα = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، و بقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها[2] ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرُّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلا مفكراً سائساً مدبراً مميزاً .

وعلى هذا تتفق كلُّ الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً »[3] ؛ وقد اختلف فى أمرها أجلّاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأيًّا ما كان الأمر فالنفس ليست جسما[4] ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً فى وقت واحد . وهى جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

---

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسبانى منذ القرن الثانى عشر الميلادى ، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعى فى مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المتقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهى واسطة بين النفس والبدن ، وهى علة ثانية فى الحركة والحس .

وهذا الذى نقرره فى أمر النفس ورد كثيراً فى كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام فى أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) فى مقابل العقل (عقل= νοῦς=Geist=Vernunft) ، ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت فى جملة الأشياء الفانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما فى الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذى لا يعتريه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام فى هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت فى هذا العهد الذى نتكلم فيه ؛ فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ — مدى معرفة العرب بالتراث اليونانى :

لم يكن فى استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أثمن ما خلفه لنا العقل اليونانى فى الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ، لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متهيئين لتذوّق هذه الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر[١] ؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوؤها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولا حسنا في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة[٢] ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « توكيديدس Thukydides » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانيـة في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوريوس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يُرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ — استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ

---

(١) انظر مثلا مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة قلوفطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحرّانيون هم و بعض الفرق الإسلامية زماناً طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجـديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيدَ طريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختَن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه[1] . وكان هذا نصا استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق و بعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرانيين ، ومن حذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

---

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المضنون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ٩) مستدلا به على رأى له . ولم أهتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم فى الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرّج فى مدرسة سليمان ... وهكذا[1] ؛ والكتب التى يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هى ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم فى الإحاطة بها ، وهى : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائى ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيماوس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغى ألاّ نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجماتٌ كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبدّ وحدَه بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر[2] ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهراً روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقِدَم العالم ، وكان مذهبه فى أمر النفس وفى الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، فى القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

---

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندى كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأوّلية الزمان والحركة (انظر مثلا رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم) . ويحكى صاعد فى طبقات الأمم عن الكندى أنه ألف كتاباً فى التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان . وليراجع القارئ تفصيل بيان موقف الكندى من كل من أرسطو وأفلاطون فى تصديرنا الجزء الأول من رسائله ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة فى الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن فى العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلاّ أجزاء متناهية من تلك النفس الكلّيّة ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم فى الخلود فى فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأناً كبيراً .

١٢ — كتاب التفاحة :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو فى أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون فى أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكانوا لا يترددون فى نسبة كتاب « فى العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريقُ بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة[1] » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو فى هذا الكتاب نفس الدور الذى يلعبه سقراط فى قصة فيدون التى ألفها أفلاطون :

---

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو فى أثنائها يمسك بيده تفاحة يمص ريحها ما بقى من نفسه ؛ وفى ختام المحاورة ترتخى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذى يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هنا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونه مبتهج النفس ، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيـل أن يعلّمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريبا من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسـفة ؛ وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفسَ العارفة بعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهـالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهـالة ، وما تأتى به كلٌّ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسـفة أو الرذيلة إلى الجهـالة كنسبة المـاء للثلج ، فهما شىء واحد وإن باينت صورةُ كل منهما صورةَ الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجد النفسُ سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسيّة ، وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تلتهب قليلا ، ثم تخمد ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نورٌ محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلســوف لا يرهب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهيّئها له معارفهُ القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سـعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هـذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفةُ أن يدرك كلَّ شىء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ — أثولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدلّ أيضاً على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذي وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »[١] . وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوّراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي[٢] ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو[٣] . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهي الوجود المطلق ، لا تُدْرَك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظَنّ العرب ، والقول في الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وخَلَعْتُ بدني جانباً ، وصِرْتُ كأني جوهرٌ مجرّد بلا بدن ، فأكون داخلا في ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالِم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ، ذو حياة فعّالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلّق به ، فأكون فوق العالم العقلي كله ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »[٤] .

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، أعني معرفةَ الإنسان نفسَه ، بأن يعرف أوّلا ماهية النفس ،

---

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريصي ببرلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد العيان العقلي المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدْرَك إدراكا تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرّع حكيم ، في صُوَر لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظلّون دائما في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة[1] ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، و بتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحلّ في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلّب فيها حياةُ النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلّ ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً[2] . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصوّر بصورة الشوق[3] إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام[4] .

---

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه στοιχείωσις θεολογική (ومعناه الأسطقسات الإلهية) لبرقلس .

١٤ — فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين فى القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون فى معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان بديهياً أن يستعيضوا عنه بكتابى أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفطن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثمّ عاملٌ آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطونى الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفّق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقفَ الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ — على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فلسفة مُلتئِمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حقّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة[1] ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ

---

(٢) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين فى النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريبٌ في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلا في أمور لم يطرقها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائدَ الإسلامية ، أو أن يُبْرِزوها في صورة لا تناقض هذه العقائدَ مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفةُ المذهب الأفلاطوني الجديد(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحِكَم التي شأنُها أن تقوّى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

---

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية إلى الفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بحثين ليوليوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلّية عند العرب ، ظهر في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis ، فينا وليبزج ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلا على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهّدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً عُليا يُمهَّد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة[١] .

١٥ — الفلسفة في الإسلام :

وظلّت الفلسفةُ الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (Eklektizismus) ، عِمادُها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميَّز تميُّزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجّلها لها[٢] .

ومع هذا فشأنُ الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنّ تَتبُّعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنيّة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقّق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنيّة الإسلامية بغيرها من المدنيّات . والفلسفةُ ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

---

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التى تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة فى الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرينا أولَ محاولة للتغذِّى بثمرات الفكر اليونانى تغذِّياً أبعد مدى وأوسع حرِّية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوَّلين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التى أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى فى القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون فى هـذا القياس على حذر ، ويجب ألَّا نُفْرِطَ فى أمره الآن على الأقل ؛ ثم إنَّ معرفَتَنا بتلك الظروف ربما أفادتْنا بعض العلم بالعوامل التى بتأثيرها تنشأ الفلسفة فى الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ؛ ولكنْ كان فى الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نَسْتَبِينَ بشأنهم إذا أطللْنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم فى بيئتهم التاريخية ، ولْنَدَعْ الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذى انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضُنا فيما يلى فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذى شاده المسلمون من المواد التى وجدوها مُهيَّأةً لهم[1] .

---

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلمفكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد فى تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حتى ولا اليونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها فى التراث الفكرى الإنسانى .

٢ – الفلسفة والعلوم العربية

١ – علوم اللغة

١ – أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) ، يقسّمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية[1] ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطِّبية .

وهذا التقسيم صحيح فى الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبى فيها لم تَشِعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هى تكامل نموُّها فى نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فمسّت الحاجةُ إلى التفكير فى المسائل التى تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث فى هذه العلوم أن يتداركوا ما فى معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرْس ، فى كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يَزَلْ شأنه فى ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى ، حيث يقول فى مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجعلته مقالتين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٣ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة فى المفردات ووفرة فى صور التعبير ، وبما فى طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقةً أن تتبوأ مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، فى ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية فى فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعانى المجرّدة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع فى ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نعبّر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعانى ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التى وضعها أرسطو والتى تقضى بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز فى العلوم المضبوطة التى تُحَدَّد فيها المعانى تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما فى اللغة العربية ، كان من المحتم أن تُهيّئ الدواعى إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفُرس .

وأكبر ما جعل التعمق فى دراسة اللغة أمراً ضروريا هو اشتغال المسلمين بمدارسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا فى الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية فى الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجُمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحىّ الجارى على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأُضيفت لهذه الشواهد ملاحظاتٌ عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفى الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحىّ الجارى فى مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يَخْلُ صنيعُهم من تكلُّفٍ أحياناً[١] ؛ على أن السُّذَّج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسعودى ليقصّ علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون فى تصريف فعل من الأفعال الواردة فى القرآن ، وهم فى نُزْهة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأَكَرَة يجمعون التمر ، فلما سمعوهم عَدَوْا عليهم فصفعوهم صفعاً شديداً[٢] .

٣ — نحاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى على بن أبى طالب وَضْعَ علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيمَ أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو فى البصرة والكوفة ؛ ويُحيط

---

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام ؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد جُمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أساليب القرآن ، وهو طبيعى ، فهل فى هذا تكلف ؟ ! خصوصاً وأنه تقرير لأمور تمس لغة العرب ذاتها فى شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضلُ بن الحباب الجمحى ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد وللاثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالعجلة ، فقال : ق قياقوا ق قيا قين ؟ فلما سمع الأكرة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تقرءون القرآن بحروف الدجاج ؟ وعدوا عليهم فصفعوهم ، فما تخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .

الغموضُ بأوّل نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه[١] لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بدّ أن يكون ثمرة جهودٍ متضافرة لكثير من العلماء ، مَثَله مَثَلُ قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتُنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأناً كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخّصوا في أمور كثيرة تَشِذ عن القياس ؛ ولهذا سُمّيَ نحاة البصرة « أهلَ المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سَليقتِهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقولَ الكثيرين ، حتى أسرفوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدُهم في أمرِ اللغة على الأهواء .

وسَبْق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محضَ اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثيرٌ من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثّر في مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض :

وقد أثّر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

---

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ ، والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تتقيد بالموضوعات التى تعالجها . على أن السريان والفُرس كانوا قبل العصر الإسلامى قد درسوا كتاب العبارة (περὶ ἑρμηνείας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقيين و إلى أهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

وابن المقفّع الذى كان فى أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد[1] ، يسَّر للعرب الاطلاع على كل ما كان فى اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرت الجملُ فى أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية فى أساليب البلاغة[2] .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهى فى اللفظ أم فى المعنى ؛ ثم دار البحث فى اللغة أهى توقيفيّة فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجحت كفة الرأى الفلسفى القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ونرى إلى جانب أثر المنطق أثرَ العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذى يجرى فى محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائدُ الشعراء ، بل صُنِّفت أيضاً بحسب مبدأ معيّن ، كالوزن الشعرى مثلا .

---

(١) انظر ما يلى .

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحى ؛ ونجد للجاحظ أثراً فى الناحيتين : أما فى الخطابة فإشارته إلى القياس المضمر فى البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذى أدخل الفن البديعى المعروف عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العَرُوض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد[1] ، أستاذ سيبويه ، هو أوّل من استعمل القياس فى علم اللغة ، ويُروى أنه مُستنبِطُ علم العروض ؛ وعلى حين أن اللغة التى يُكتب بها الشعر كانت تُعتبَر العنصر القومى الاصطلاحى فى الشعر ، كان هناك من يرى أن وَزْنَه العروضى أمر طبيعى يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابتَ بن قُرّة[2] ، فى تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضى أمرٌ جوهرى ، وأن علم العروض علمٌ طبيعى ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربى بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أى حال ، أثر رائع من آثار العقل العربى بما له من دقة فى الملاحظة ، ومن نشاط فى جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ، فى انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما فى الشعر العربى وأوزانه من دقة وغَوْص ، عرف أن ذلك أعظم شأنا من الأعداد والخطوط والنقط التى يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

---

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفى بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّانى ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفى عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب فى تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية فى أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضِرَّةٌ بالعقيدة ، وتؤدِّي إلى مفاسدَ نعوذ بالله منها[1] .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكِّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ وكم نفَرَ أساتذة اللغة المتشدِّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ! !

وقد ذاع فنّ الخط الجميل أكثر مما ذاع البحثُ في اللغة بحثاً علميا ، و بلغ من الرقي صورة فيها دقّةٌ وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جملته ؛ وتتجلى لنا في خصائص الخط العربي دقة العقل الذي وضعه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلّةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢ — مذهب الفقهاء[2]

١ — السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلمُ أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العُرْف ، هو كلامُ الله المنزَّل في القرآن ، ثم التأسِّي بنبيّه (عليه السلام) .

---

(١) لم أستطع الاهتداء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفى النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌّ كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عاداتٌ وأنظمةٌ لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يُبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحُكم فيها ، إما بما يتفق مع العُرْف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأى الاجتهادى ؛ ولا بد أن يكون القانون الرومانى قد ظل زماناً طويلا يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة[1] .

وسُمّى الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأناً في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهلَ الرأى » ؛ وإمامُهم أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ هـ) ، مؤسِّسُ مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ — ١٧٩ هـ) ، يستعملون الرأى استعمالا لم يكن منه بأس ،

---

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لترى مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ — ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهلُ المذهب المالكى أنفسهم[1] .

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأى بالتدريج بعد أن أصبح تَعِلَّةً لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع فى كل شىء إلى الحديث المبيِّن للسنَّة النبوية ، فجُمعت الأحاديث من كل صَوْب ، وأُوِّلت ، بل وُضع الكثيرُ منها ، وقُرِّرَتْ قواعدُ يُعتَمَد عليها فى تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذى يُستَشْهَدُ به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقى ، أو بصحة نسبته للنبى .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريقُ أهل الرأى ، وأكثر ما يكونون فى العراق ، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤ ﻫ) ، صاحب المذهب الفقهى الثالث — وكان يعتمد فى أكثر أمره على السنَّة — جُعل فى عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبى حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تَعلُّم المنطق مُؤْذِناً بدخول عنصر جديد فى الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل فى بعض الأحيان ؛

---

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التيميين المعروف بربيعة الرأى ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأى ، وتوفى سنة ١٣٠ ﻫ ، أو سنة ١٣٦ ﻫ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أمّا وقد اتُّخِذ أصلا من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمى[١] .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجالَ الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيقُ منه فى أولها . ولما أَلِف الناسُ استعمالَ القياس فى الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخـذُ به فى الأحكام الفقهية ، إمّا باستنباط حُكْم الشىء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثباتُ الحُكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالى)[٢] .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورةٍ ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

واتصل بهذا بحثٌ فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هى لا تصلح إلاّ للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقى فى الفقه لم يَنَلْ كبيرَ شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأوّلان للأحكام الفقية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماعُ الأمة ، وبعبارة

---

(١) استعمل القياس منذ عهد النبى عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل فى العادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبّههم بآباء الكنيسة وعلمائها فى المذهب الكاثوليكى — هو الأصل الاعتقادى الذى لم يعترض على كونه أصلا إلا قليلٌ من العلماء ، وكان أكبرَ وسيلة فى دعم بناء الفقه الإسلامى .

على أنه لا يزال القياس من الوجهة النظرية مكانةٌ ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع(١) .

٣ — موضوع الفقه ومنزلته :

وعلم الفقه يتناول حياةَ المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أوّلُ واجبات المسلم . وقد لقى الفقهُ مقاومة شديدة أوّل الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكامُ الشريعة مسائلَ نظرية ، وتحوّل امتثالُ أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق فى النظر . وقد أثار هذا معارضةً من جانب سُذّج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمّون الفقهاء فى المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نموّ علم العقائد ، واستطاع أن يتبوّأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلِمّ بطرَف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالى أن علمَ الفقه قوتُ النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة(٢) .

---

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحبا لأصل الرأى والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأى وتطوره فى طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التى حث عليها القرآن وعمل بها النبى عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعى فى كل جماعة منظمة — قارن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ — ١٧٨ .

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول فى فروض الفقهاء وتفريعاتهم . والفقه فى جوهره قانون نظرى مثالى ، لا يمكن تحقيقه خالصاً فى دنيانا هذه الناقصة[1] .

وها قد عرفنا الآن أصولَ علم الفقه ومنزلتَه فى الإسلام ، فلنذكر فى إيجاز تقسيمَ الفقهاء للأعمال التى هى موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :

(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقَب على تركها ، وهى الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرعُ ، ويُثاب فاعلُها ولا يُعاقَب تاركها ، وهى السنّة والمندوب والمُستحَبّ .

(٣) أعمال أباحها الشرعُ . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهى المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقِرُّها الشرعُ ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهى المكروهات .

---

(١) حض الدين على التكمل الخلقى بالفضائل كلها وعلى التكمل العقلى بالمعارف والتكمل الدينى بالعبادات التى يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانونى عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوى نفسى ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات فى الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنسانى المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الحارث بن أسد المحاسبي ، فى كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذى نشر فى انجلترا وفى كتب أخرى قد أعددناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل فى الزهد » وكتاب « المسائل فى أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبى أبو طالب المكى بكتابه « قوت القلوب » والغزالى بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانونى إلى علم أخلاق تهذيبي بالمعنى الصحيح .

(ه) أعمال نهى عنها الشرع ، ومَن فعلها استوجب العقاب ، وهى المحرّمات[1] .

٤ — الأخلاق والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج فى المباحث الأخلاقية فى الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفِرَق وعند الصوفية ، عند أهل السنّة وعند الزنادقة ، مذهباً خُلُقيًّا ينزع إلى الزُّهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردّد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك فى القرآن[2] ، ولأن نزعة الإسلام فى جملتها نزعة جامعة تُوَفِّق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت فى الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاحُ بين الأحزاب السياسية أوّلَ عامل أحدث اختلافاً فى الآراء ؛ فنجد النزاع فى مسألة الإمامة ، أعنى رياسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى فى التاريخ الإسلامى كله .

غير أن المسائل التى قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرّخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

---

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155. (للمؤلف) .

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكوّن الدولة الإسلامية فى أثناء القرون الأولى قانونٌ شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يحْفِلوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدُّوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيقَ تلك القوانين بالكليّة .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة فى الكلام عن المؤلّفات الكثيرة التى كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة فى فارس بنوع خاص ، والتى كانت دوائر القصور تقوى إيمانَها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حِكَم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفى فى الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التى عَرَضَتْها لهم الحياةُ الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفرَ من حظّ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياةَ فى المادة غير المصوّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يَبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفةُ العرب فلسفةً عملية .

٣ – المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين[1])

١ – العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجئهم بنظريات ؛ وتلقّوا فيه أحكاماً ، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد[2] .

---

(١) نبّه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوربيون منذ أكثر من قرن الى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تينمان وريتر ، ويذهب ريتر الى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل الشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وارنست رنان . ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للخياط ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلا فصلي علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Renan : Averroès et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناقلها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالمفكرين الماديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى النهج =

= الخاص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر فى ذهن المؤلف ، على النهج الإنسانى فى تصنيف الكتب ، بعد ما يتقدح فى ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شىء . وهذه هى الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فمهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون فى خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم مستندين إلى استقراء أحوالهم — والذى يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين ، خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل — وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبى ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى آدم يتفاهمون فى الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، فى الأرواح المستعدة لتلق تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

نبوياً فى هذه الأرواح وهنا لا يفيد التحليل العلمى لشخصياتهم ولا التلخيص لجلة صفاتهم ، فى المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد فى معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فهل يغنى وصف الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله فى المعمل أو الوصف لشكل هذه العين ، فى معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويعاينونها بأرواحهم ، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلا بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطيعة يكفينا فى معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على ظاهره من سمات ؟ وأين هذا من أحاسيسه التى تموج بها نفسه والتى لا يعرفها إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوى نظريات مبوبة ، على طريقة المؤلفين فى العادة ذلك أن القرآن ، نظراً لأنه كتاب إلـهى ، لا يحصي الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كادًّا فى ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقا ، هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة بين النغم الجميل السارى فى الروح وصورته الخارجية بآلات الصوت ، ولله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلـهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه فى الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق الغيبية والعوالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ، لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظرى ، فحوّر فيه وملأ قوالبه بما اصطنع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها فى معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولا تقليديا اعتقاديا فى الغالب ، مما قد يحول فى بعض الظروف دون التقدم فى معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدى إلى التعثر المستمر فى الأخطاء .

فالقرآن يبنى بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعى السليم : هو يبنى للإنسان المفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق فى نفسه وفى أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش العارض من الآراء المتضاربة التى لا تصوّر من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفى القرآن المادة الغزيرة التى يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبنى عليها بناءه الإنسانى على الأساس الذى يتكون فى نفسه منعكسا مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هى الطريقة الصحيحة والحقيقة فى التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة فى الواقع هى الفلسفة المبوّبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التى لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هى التى ينبثق أساسها فى النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتى الدور الثانى الذى هو دور الترتيب والعرض فى صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هـذا فلا ينبغى أن يتجاهل أحد ما فى القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلى فى الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر فى بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير فى كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبثّ فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آياتٌ للموقنين ، وفي أنفسكم . أفلا تبصرون ! ؟ » (سورة الذاريات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصّلت ، آية ٥٣) . « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خلقُوا السموات والأرضَ ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شكٌّ ، فاطرِ السموات والأرض ! ؟ » (سورة ابراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون بفضله في أقوالهم أفعالهم وما يضمون أو يقرّون من نظم ، هداةً للناس فإن قول النقاد إنهم لم يحيوا نظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مغذيًا للأرواح ومهيّئًا النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهًا لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكوّنه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح ممتزجا بها وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمعنى الذي نبّهتُ إليه في أول هذا الكلام ؟

وقبل الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما فى القرآن من تعارُض ، وهو الذى نعلله نحن بتقلب الظروف التى عاش فيها النبى [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلّموا به دون أن يتساءلوا : كيفَ ؟ أو لِمَ[1] ؟ .

---

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبى فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبى وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم فى أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصرى النبى ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكر فى ذات الله حتى أمرهم النبى أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا فى ذاته ؛ بل تناقش الصحابة فى مسألة القدر فى عهد النبى وذكروا فى مجادلاتهم آيات القرآن ، فنهاهم النبى خوفاً من أن يميل بهم الجدال عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحى وتصوره التصور الحقيق ، ولكيلا يؤدى الجدال إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التى رسمها الدين ، جريا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحى المحمدى هو تاريخ هداية المسلمين فى أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحى الحى بالمعنى الحقيق .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود فى القرآن فهو فى نظر المستشرقين ينصبّ فى الغالب على نقطتين : على الذات الالـٰهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنسانى وعلاقته بالفعل الإلـٰهى ، أعنى المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme فى كتابه عن حياة النبى وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبى النفسية وإلى فترات مختلفة فى تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعضُ المستشرقين مثل جولدزيهر فى كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » Vorlesungen über den Islam =

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «العقيدة والشريعة فى الإسلام» ، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقة ، ولا ألم بحضارته العقلية الإلمام الصحيح ، ولا حاول المداالة بالغوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة ، مما نبّه إليه القرآن نفسه فى آية : « هو الذى أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ أمُّ الكتاب وأُخَر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم ، يقلون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذّكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبى العربى يغلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : «خالق كل شىء» ، «وهو القاهر فوق عباده» ، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» ، « يهدى من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : « وقل : الحقُّ من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ، « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضل عليها ، وما أنا عليكم بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » — لكان لرأى جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدينة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحى المحمدى والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة فى ظاهرها فحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالا لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائلّ نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحى المحمدى على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحى الدينى فيض عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسباب وجيهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المكى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولدزيهر ، مثل اتجاه القرآن أولا إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولا : يوجد إلـه ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإلـه خالق ، خلق الكون كلـه بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادى صرف — وجود مادى وحياة — وجود مادى وحياة وغريزة عليا — وجود مادى وحياة وعقل — وجود عقلى صرف . وهـذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلـهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجدها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسانُ ؛ وهو يتبوأ مكانا خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الـكائنات المجردة التى تبدأ بعض صفاتها فى نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجى فى تركيبه ، وهو يجمع فى ذاته كل المراتب التى دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادى ، يتجلى فى إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شىء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى فى إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعلم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المـادية وقواه الدنيا ، وفى تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفهومات غير مستمدة من المـادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها فى نفسه ، ويتجلى أخيراً فى مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المـادية ، وهى صفات ليست من عالم المـادة ولا الحيوان فى شىء بل هى فى حقيقتها تجلّيات لصفات إلـهية (راجع مثلا فى بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالى ، وبقية الآراء هى من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لـكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الـكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل فى وقت واحد . ثم هو يرتبط بمـا تحته من طريق طبيعته المـادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطا حقيقيا لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمـين ولذلك صدق الفيلسوف الألمـانى كَـنْتْ Kant فى وصفه للإنسان ، فى المقام الذى تكلم عنه فيه ، بأنه « مُواطنٌ فى عالمـين » .

لا جرم بعد هذا أن تـكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تـكييفها ، وبحيث يبدو فيه شىء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض فى الحقيقة أشبه بالتنوع فى نواحى الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما فى القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر فى نفسه وفى غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح فى نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالعمل — وأصبحت حياته أمامه مشكلة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ، متبين النواحي المتنافية لطبيعته . وكل هذ يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الـكون .

فالدين الـكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح دينا للإنسان أم لا يصلح

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد . ولا يمكن أن يطلق عليه أي اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يعرف إيجابا من طريق إثبات شيء له من الصفات المعروفة ، إذا أخذت هذه الصفات بمعناها العادي ، بل هو لا يعرف إلا سلبا ، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق

وهو أخيراً لا يدرك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعي من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الثالث مما نشأ منها ، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى المطلق ، فلا بد أن ينظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة . وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات ، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفا يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات ، وكل ذلك لا يبين حقيقته ، وهو في حق المطلق لا يعني شيئاً

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيق ، ولا أن تعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما فى الأعماق طرفين ذهنيين للوجود الواحد الذى وجوده لذاته والذى هو الموجد لكل شىء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبلِّغه : إنه وحى إلٰهى ، جاء ، ليبلغه للناس ، لكى يوجهوا أنفسهم فى الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحى للانحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشىء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التى نحن بصددها ، أعنى مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر فى القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما فى القرآن يتلخص فى أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هى عقيدتى ، فإن القرآن من حيث إنه وحىٌ إلٰهى وكتاب دين موجَّه للإنسان ، يعبر فى بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلٰهية) أحيانا ويعبر مراعيا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحيانا أخرى — وهذا طبيعى ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعياً بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد فى الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الصرورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا فى آثار الوجود الواحد وفى نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود فى علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض فى الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى النظرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلا أن الله «ليس كمثله شيء» ، أو أنه «لا تدركه الأبصارُ» ، أو أنه « فعّالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالك إلا وجهَهُ » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ لملامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرةٌ » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجمالها وجلالها اللذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمةَ » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من العدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقريرَ صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتا مُتعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وخليفةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلـهية وجوداً منافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلـهية معنى مجرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يُفهم كلُّ كلام عنه فهما مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه فى ضوء المطلق الذى هى منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلا بذاته عن كل شيء ، فلن يجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرن على النظر العقلى وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه توتر ، بل تناقض يؤدى إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن — فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما — معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجلى ؛ ويبدو الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبارات ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد فى نفسها وتدرك نفسها فى الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن نتخيل حلولا أو انقساماً أو اتصالا أو انفصالا ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التى تتجلى فى مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهى ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر فى تعليل ما فى القرآن أو غيره من الوحى الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشىء الواحد . إن الأمر أمر بيانٍ من جانب المطلق ، بيانٍ موجـّه لشىء منه (المطلق) مصدرُه ، وإليه مردُّه ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظرُه مكانَـه الصغير فى محيط الوجود الأعظم الذى لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلـهية .

ومن أفعال موجود الـكون ما هو فعّالٌ فى غيره ومنفعل به ؛ ولـكن إذا كان الله هو خالق الـكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع فى الـكون إن هو إلا فعل لله ، أعنى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أياً كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالموقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضا فى وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما فى القرآن من أن الله خالقُ كل شىء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفسر ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمّـل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد فى القرآن ما هو نص صريح على « أن الإنسان مُجبَر » ؛ ولا نصٌّ صريح على نفى الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان فى القرآن يُخاطَب ويكلَّف باعتبار أنه مريد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامة لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التى يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجْبَرٌ ، لكان أيضاً مصيبا من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ فى ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية .

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض فى هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التى ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالا تاماً فى الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذى أوجد نفسه وركّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذى يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التى يجدها الإنسان فى المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدى على الفكر من اشارة عابرة غير مدعمة الى تعارض مزعوم فى القرآن ؛ وتعليلها ينير ناحيتى المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجودٍ وقوى مستمدة من موجده ، كما يتصرف بتصرف موجده فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذى تعبر عنه .

وينبغى ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل فى أفعاله استقلالا تاماً بالنسبة لوجوده ؛ لأن الاستقلال الحقيقى فى الفعل يحتم الاستقلال الحقيقى فى الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما فى القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن الكلام فى القدر لما يؤدى إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصى وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه — فيما أعتقد — أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق — إذا قالوا باستقلال الإنسان فى الفعل — إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، فى وجودها ؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسى فى كل دين وأن الاعتبار الذى يقوم عليه أصلٌ أساسى فى كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد .

وثم نقطة هى : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجد له ولقواه وملكاته من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما فى الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس فى هذا تناقض عقلى .

ويلتقى الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن نظل فى داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هى : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان فى وجوده

وقواه أثراً لموجد، هو منه (الموجد)، وبين أن يكون مكلّفاً ؟ وليس هنا تناقض، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف، وهذا هو منتهى الإبداع.

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية، وينال المقامات السنية أو العقاب، فإن التكليف فى ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء. ولما كان الإنسان، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملا ولا بلوغ الكمال الذى يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخلا فى حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولا بمقدار ما وُهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات. وكل هذا يوجد فى القرآن بالنص والمعنى.

وفى القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله فى الإيجاد والفعل، والتصريف والتدبير، وفى القدرة على التغيير والتبديل، والبسط والقبض، والعطاء والمنع، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه، كما تُقرر العلمَ والقدرة والإرادة والعناية الشاملة؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها، وليس يجوز أن يُفهم شيءٌ من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التى لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلٰهية المطلقة الكمال، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيدُ الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلٰهية، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجرى على سنة الكمال اللائق بالإلٰه الحق.

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود فى بقائه الظاهر فى المدة المقدّرة له، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية، فلا شك أن كل شيء، ما دام من آثار فعله، فهو فى ميدان قدرته المطلقة؛ وهذا شيء منطقى

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست فى عزلة ولا فى قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقى لآية « وما تشاءون إلا أن يشاءَ الله » ، أو « وما رميتَ إذ رميتَ ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربُّك لآمن من فى الأرض كلُّهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ لشىءٍ إنى فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاءَ الله ، واذكر ربَّك إذا نسيتَ ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينبهه إلى ألاّ ينسى أنه لم يصبح إلٰها آخر ، بل هو لا يزال فى حضرة وجوده ، ومرتبطاً به ، وداخلا فى نطاق الملك الإلٰهى .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد فى الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير العادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجَّه نفوسُ بعض بنى آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يعدو أن يكون تعطيلا مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس فى هذا شىء غريب .

ليس الإشكال فى هذا كله ، لأنه فى الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمدبرة له ، بما لها من صفات الكمال التى لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجَّه لمن يقول بوجود الإلٰه المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساسٍ مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهى عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما فى القرآن من كلام عن بنى آدم فى هداهم وضلالهم وأنهم فى طبائعهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كان فى الكون شرٌّ فهو فى الحقيقة اعتبارى ، مرجعُه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدَها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمي في موضوع الدين يضعون أنفسهم ، تمشياً مع موقفهم العلمي ، خارجَ الدين ؛ وتعوزهم في الغالب المعرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التي هي أشبه بالنظر في الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحيه في نفس الناظر بعد شيء من الاستنباط غير القطعي ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهي فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقي فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفي ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين في الإسلام ، يريدون الحكم العلمي على التعبير الديني عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمرة انسجام الروح مع الوجود الحق ؛ وبدلا من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعني مشكلة الوجود ، لكي يفهموا التعبير الديني على ضوء الشيء الذي هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقع تحت التجربة المباشرة للباحث العادي ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل في موطن الجد ، فيشيرون إلى التعارض الذي لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يغوص على الأصول العميقة التي عليها وحدها ينبني الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذي لا يتجاوزه التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُلَمُّ معه شتاته .

إن القرآن كتاب موجَّه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً ..

فالمتدين الورع الذي قد نفذ في كيانه الشعورُ العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يجد في القرآن ما يناسب ذلك .

والمتدين المعتز بفعله للخير المعترف بالمسئولية في فعله للشر يجد ما يُرضي شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التي يتصورها .

والمتدين المذنب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وأناب ما يبدد يأسه ويطمئنه على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظرته .

والخاسر الذى يزعم أنه هالك ، قُضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته فى غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذّج ولا للمصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة فى تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحّدة فى شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر والأشرار فى الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحص أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود فى الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحانى الملابس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبي فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المعاندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبي ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب فى الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك ، إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى انسجامه إلا من ترق بمشهده للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام نفرضها نحن على أنفسنا أو نحتملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرغمتنا ضمائرنا على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ! ؟ وكم أحببنا أن تسيل المأساة منا الدموع أو لمنا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف ! وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً متشابهين ؟ وهل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب الملائكة ، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام كل إنسان مستقلا بوجوده عن الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوته ، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجد مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن العلة والوحدة ؛ والعقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدى إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والاشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلا عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس فى الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ — القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه فى وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدى إلى تناقض عقلى ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه فى نفس الوقت مستقلا عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء — خلافاً لصفاتها — أمر جوهرى ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمده بتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التى تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسعيان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية فى الكون .

٣ — القول بموجد للكون فعال مؤثر فى جملته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل — حتى فى العادة — يكون فى كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشعر بأننا نحن اللذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا — وبحسب كل ما تقدم — نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد فى الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(ا) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبيّ ذاتي لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبراً عن وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلّمين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالا يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلا فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبّين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبة ، أو عقلية — حسية ، أو حسية غالبة ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تضييق مجال الفعل الإلـهى ، بل مجال الفضل الإلـهى ذاته ؛ والموجد لا يتدخل فى الـكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى العدل والحـكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلا عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحـكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شيء ، كالمعتزلة مثلا بين المسلمين ؛ وفى مسلـكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشيء الذى وجوده من غيره أو ملـكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الـكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعالا بذاته فعلا حقيقياً ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغى أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(حـ) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستـكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، فخلقه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا — حرصا على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلـهـيـين — أن يتفادوا إشكال القول بفاعلـين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وترك الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطقى ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء فى بعض آيات القرآن .

(ی) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمتها فى وجهة نظرى هى :

١ – الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ – الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ – الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها – وبالتالى – لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ – الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكاتها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى للموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية – وإنى أعتقد بفوارق فطرية – أو بفضل الجهاد والكفاح ناحيةُ العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلا يطابق إحدى ناحيتى طبيعية مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر – ولو بعض الشعور – بمعارضة عقله ومحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُدانى .

ولو كان الإنسان عقلا مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل المجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى العادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحان وابتلاء ، وفضله فى الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل فى بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) فى أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عمليا) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلف بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلا ، فلماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقا لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟

إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى العلاء حين يقول : «إلى الله أشكو مهجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسومنا » .

إن الإنسان أرق الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولا إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراها فى هالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حد ،

وقيد ، فليحتلّ مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبغي ألا ينظر لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ، بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلي .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالمجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملا بالمعنى المطلق لكان إلـهاً ؛ وإذن فمهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه صفات الوجود الحق الذى هو منه ، من كمال علمى في معرفة الحقائق وكمال عملى في إفاضة الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذى هو فيه ، وينبغى ألا ينظر لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذى يجتمع فيه وجوده كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هى النقطة الصحيحة التى يمكنه أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

فإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمى ، لأنهما ليس لهما وجود ؛ بل عن هذا الإنسان الواقعى المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛ وهو اعتراض شكلى خارجى ، لن يضير القرآن شيئا ، لأن الاتفاق تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هى أن يعبر عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعنى نحو الكون الخارجى ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية . لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من شك فى أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطلقوه من القيود ، لكى يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعنى =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصرانى متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة .

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغَ التأثر : فتأثرت العقائدُ الإسلامية فى تكوّنها بمذاهب الملكانية واليعاقبة فى دمشق ، كما تأثرت فى البصرة و بغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية[1] .

= نحو النفس ، إدرا كا كليا بملكات متحررة من عقال النسبية ؛ وقد وجّه القرآنُ العقلَ الإنسانى فى هذا الطريق ، من غير أن يُغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعى للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى فى القرآن : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ — ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارىء المتدبر أن يعرف منها حقيقة ماأريد ، أو أن يكوّن منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة فى الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارىء وحلمه وصبره وتدبره ، وأن يراجعنى ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتى .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توازى المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهى آراء النصارى الذين دخلوا فى الإسلام ، وليست منه فى شىء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة فى أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم فى المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يستفاد من مطالعة الكتب فى الشرق فى تلك الأيام بالشىء الكثير ، وليس هو اليوم بالشىء الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاها أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى فى الإسلام و بين العقائد النصرانية شبهاً قوياً ، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشراً . وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجوهها فى زمن من الأزمان ، ولا فى بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى فى الشرق أيام الفتح الإسلامى ؛ وكان هذا البحث داخلا ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً ، ثم دخل فى المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية من البرهان دلائلُ متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى(١) .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً ومما ترجم من

---

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، فى فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث فى القدر حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر فى المدينة لا فى الشام فقط ؛ والبحث فى مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية العقل الإنسانى » ، كما يقول ما كدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزيهر فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG, LVII S. 1908) -302,402 ، وما كدونالد فى كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامى ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزى . ويرى جولدزيهر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألمانى) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

٢ — علم الكلام [1] :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شِفَاهاً ، على نمط منطقي أو جدَلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً » [2] ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلّمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا لها ومقدمات . وأحسن

---

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم خُصصت الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقاديات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علمَ الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأهيجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما نصادف لفظ « كلّم » بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، والملل (ص ١٨ من طبعة ليبتزج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخياط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

عبارة ندل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « المتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة[1] . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (منهّجو العقائد المقبولة مقدّما) والحق أنه على حين كان الجيل الأول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها و إقامة الأدلة عليها .

إلا أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بِدْعَةً من أكبر البِدَع ؛ وقد شدد في النكير على هذا العلم أهلُ الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد[2] ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة[3] بل إن هؤلاء

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للاسفرايني ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « ومما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — وراجع مذاهبهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فما بعدها

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفى الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل[1] .

٣ — المعتزلة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين[2] ، وزاد عددها زيادة كبرى فى العصر العباسى الأول . وكلما تشعّبت هذه الآراء اتسعت شُقّةُ الخلاف بين أصحابها و بين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطةُ بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهبُ كلامية متّسِقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيا بين الشيعة — مذهبُ المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للقدرية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلى . وقد نال هذا المذهب تأييدَ خلفاء بنى العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة الدولة ، و بعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتحِنين لعقائد الناس ، يُحِلّون السيفَ محلّ الحجة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء

---

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ماخلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً فى بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) فى عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية القائلين بحرية الاختيار ، وفى أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفى سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

مذهب فى العقائد(١) . وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج و بين الاعتقاد الذى هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامى ، وهذه العقائد تخالف مذهبَ المعتزلة ، فهى تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع فى علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلا يتصورون النفس جسما أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين فى هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة ممجوجة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يَتَّسِم به الرجال فى الشرق(٢) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلا عن جميع الفرق الكلامية التى

---

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحى وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك فى نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبى (توفى سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبى الحسن الأشعرى الذى يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة ، كان السلف يؤمنون بما فى القرآن من آيات التشبيه محترزين من تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنياً ، وهو لا يجوز فى حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجعلوا لله صورة ذات أبعاض وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصافحة ؛ وحكى عن داود الجواربى أنه قال : أعفونى من الفرج واللحية ، واسألونى عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسما ولحماً ودماً ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديد الجودة ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ ، فأتوا بآراء ضالة لاتدل على عقل ولاعلم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر فى أول أمرها أحزاباً سياسية[١] . ويكفى من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنسانى والفعل الإلهى :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قُدِّر له . وكان القدرية ، أسلافُ المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة ، حتى فى آخر أمرهم ، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعنى الذين ينكرون أن لله صفاتٍ زائدة على ذاته[٢] .

---

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والمرجئة الى حد ما .

(٢) ان أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هى : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد فى المبدأ الأول أو فى المبادئ القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بمبدءين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجّه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضى ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون لله دخل فى ذلك ، وهذا الأصل موجّه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شىء وفاعل كل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأى شىء فى الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين الكفر والإيمان ، وهى منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه الى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة وللمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصى ان لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذا الأصل يقضى بمجاهدة كل من خالف حكم الله أوامره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة الى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة للإنسان فحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل فى باب العدل ، والى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلى .

ولا بد أنهم تأثروا فى تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففى النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجرى) كان المعتزلة يصدّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهى الذى يتجلى فى كل أفعال الله فى المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسَب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدُر عنه مباشرةً معاصى الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه[1] ؛ ولـ[illegible] خالق للأفعال فقط ، وقلّ من المعتزلة من كان يشك فى أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقدٌ لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التى يخلقها الله فى الإنسان : أهى تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا ينافى أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظرُ العقلى من البحث فى الأفعال الإنسانية إلى البحث فى أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث فى الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو فى الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتُبِرت القوى الفعالة المولّدة فى الطبيعة وسائل أو عللا ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شىء فى الوجود ، من مخلوقات

---

(١) انظر الملل ص ٣٠ ، وانظر آراءهم فى الاستطاعة فى مقالات الإسلاميين للأشعرى وفى الملل والنحل ص ٣١ — ٥٩ ، وكتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٨٤

الله من مُقيِّدات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُها فى الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدلُه ، فهنا تُقَيِّدُها حكمتُه .

بل هم علَّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترى فى كل شىء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولا لله ولا مراداً[1] .

وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله[2] ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شىء يقتضى النقص ويناقض كمالَ ذاته[3] .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التى لا يُحاط بها يخلق جميعَ الأفعال[4] والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبّهوهم بالمجوس القائلين بالاثنين[5] .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذى لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

---

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصى ، ولكنه لا يفعلها لقبحها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول ابراهيم النظام ؛ فالله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا ، ففى تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعا مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويجد القارئ الأسباب التى أدت بالنظام إلى هذا القول مبسوطة فى مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفى كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان فى أفعاله عن الله ، مما قد يؤدى إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثانى يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث فى أن القدرية (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها

٥ — الذات الإلهية

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ و بتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً جازماً[١] ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة[٢] . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر[٣] ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلا ينفي عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد[٤] مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالوث عند النصارى ،

---

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخاص بعلم الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شأناً لعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الملل ص ٣٠ — ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أوّلوا الأقانيم الثلاثة من قبل بأنها صفات[١] ؛ ولكي يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا لبعض الآخر، فردُّوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة[٢]، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوها وأحوالا للذات الإلٰهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات[٣] ؛ ويكاد هذا القول أن يُفقِد الصفاتِ كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال فى التعبير ؛ فبينما نجد الفيلسوف ينفى الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نجد المتكلم من المعتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته[٤]

يرى أهل السنّة أن هـذا الرأى فى ذات الله يعطّل الألوهيةَ من معناها ؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثله شىء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

---

(١) أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات ؛ فمثلا جاء فى كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبى البركات المعروف بابن كبر (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX. p. 634 « فصل فى الذات ومعانى الصفات : ذات البارى تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهى يعبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالموضوع ، أعنى الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أى الصفات المعبر عنها بالأقانيم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقانيم قائمة بالجوهر » .

(٢) الملل ص ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للشهرستانى ص ٣٤ ، ويقول الشهرستانى (نهاية الأقدام ص ١٨٠) والأشعرى (مقالات الاسلاميين ص ٤٨٣ ، ٤٨٠) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأى من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين فى الملل ص ٣٤ . ثم أن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذاتا موجودا ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حيالها فهى ليست موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق الكون استمساكا شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدل على الله بمصنوعاته ، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته .

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعا يقولون إن الخلق فعلٌ من أفعال الله لا يشركه فيه غيره ، وإن العالم حادث فى الزمان . وقد اشتدوا فى محاربة القول بقِدَم العالم ، وهو قول كان ذائعاً فى جميع بلاد الشرق ذيوعاً كبيراً ، تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ — الوحى والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يَعُدُّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبى متابعةً لمذهب النصارى فى الكلمة (Logos)[1] . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قِدَم الله شِركٌ ، وذهب بعض الخلفاء — معارضين لذلك — إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدةً لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأشهاد . ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم ، وكان وَرَعُ

---

(١) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هى فرع لمشكلة قدم الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهى قديماً ، أما من ينفى الصفة القديمة فهو ينفى قدم دليلها الخارجى . هذا ما يميل إليه جولدزيهر وهارتمان أيضاً : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الاسلام لهارتمان ص ٤٧ ، وكلاهما بالألمانية . أما ما يميل إليه بكر (ZA. 1912) وماكدونالد (فى كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفى مقاله عن مادة كلام فى دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف ذلك وجود خلاف أساسى بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم العالم والتمييز الذى حدث منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفى بين كلام نفسى وكلام لفظى أثر فى القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبرَ سلطاناً مما يهدى إليه النظرُ العقلى؛ وَرُمِىَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم فى الدين — بأنهم لا يُوَفُّون القرآن حقه من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم، تأوّلوه وأخرجوه عن معانيه. والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعوّلون على العقل أكثر مما يعوّلون على نصوص القرآن. وقد نظر المعتزلة فى الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفُرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضا، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فِطْرية عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة؛ وهذه الشريعة تقوم على أن فى الإنسان عِلماً فِطريا يؤدّى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلا، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارفُ التى ينزل بها الوحى، وهى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان[1].

وبهذا الرأى الأخير، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية، وبَعُد بهم مذهبهم حتى صاروا فى وادٍ ودين الجماعة فى وادٍ.

وكانوا أول أمرهم يحتفِلون بالإجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعا، لمّا

---

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل، وأن النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقبح تجب معرفتهما بالعقل، واتباع الحسن واجتناب القبيح، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحى وإن اقصر فى شىء من هذا، استوجب العقوبة. ويقول الشهرستانى بعد كلام الجبائى (— ٣٠٣ هـ) وابنه أبى هاشم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم: «وأثبتا شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدى إليها فكر». أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله، وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتى حملتهم يقررون هذه الديانة العقلية. الملل ص ٢٩، ٣٦، ٤٠ — ٤١، ٥٥

كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتَشُدّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلا ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ — أبو الهذيل :

و بعد هذه العُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خِلْوٍ من المميزات الفردية[١] .

ولنتكلم أوّلاً عن أبي الهذيل العلاّف[٢] الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي[٣] ، وكان متكلما مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

---

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلي من شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع الى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية ، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الغزّال المتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفا من الشرك وأنه حارب الثنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسي وعلى اعتبارات ترجع الى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الحاقى والديني الذي من شأنه أن يقتضي الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذي يعرض للانسان من المرض والعافية ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد وإرادة — راجع مذاهب الواصلية في الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مذهب الذرة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفي في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارئ الى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير عن أبي الهذيل ؛ والمواضع مبينة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدةً عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر علّه يجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين ؛ فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله[1] ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوها صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه[2] ؛ وكان سهلا عليه ، كما كان سهلا على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤولوا هاتين الصفتين تأويلا ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أوّلوا رؤية الله فى[3] يوم القيامة ، لأنهم كانوا فى الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلا أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسما[4] .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشىء : كُنْ) التى تُعبّر عن الإرادة الإلهية حادثةٌ لا فى محل ، وبأن الإرادة تغاير المُريدَ والمرادَ[5] . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هى فى المكان الوسط بين الخالق الأزلى و بين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبّرة عن الإرادة الإلهية هى بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المُثُل الأفلاطونية أو عقول

---

(١) الملل ص ٣٤ . ويقول الشهرستانى أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، ويصرح الأشعرى ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .

(٢) عند أبى الهذيل أن الله سميع بصير ، يعنى أنه سيسمع وسيبصر — الملل ص ٣٦ :

(٣) زاد الصوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ٣٦١ — ٣٦٢ ، لترى خلاف هذا .

(٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذى يحدث لا فى محل ، وبين أمر التكليف الذى يُخاطَب به الناس فى صورة أمر ونهى ، ويقوم بمحل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفانى ، ولا تكون الطاعة لما تضمّنه من الأوامر والنواهى ، ولا العصيان، إلا فى هذه الحياة . والأمر والنهى بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعى ، فيها اختيار ، وكل شىء فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون فى تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُ عليه السكون الدائم[1] . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدى[2] .

ويفرّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح[3] ؛ والعمل يكون اختياريا خلقيا ،

---

(١) الملل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن الحركة أولا تبتدأ منه ؛ والذى دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافى القدم الذى أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يثبتاه لله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافى ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافى والنظام ؛ (الانتصار ص ١٣ — ١٤ — قارن التهافت للغزالى ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرنا لرسائل الكندى الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ — ٣١ .

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبرر هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين انكار البعث الجسدى .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير قسر ، وهو من كَسْب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحي ، و بعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقبل ورود الوحي ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُعْرِض عن القبيح كالكذب والجَوْر[1] ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأي أبي الهذيل قادر على ذلك .

٨ — النظام :

ولأبي الهذيل معاصرٌ أصغر سناً يلقب بالنظّام المتوفى سنة ٨٤٥[2] ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بيِّن . هـذا الرجل مفكّر جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصٌ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزيغ ، جيّدُ القياس ، ولكنه قليل التثبت من الأصل الذي يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل سِرّ . وكان أهل عصره يعدُّونه مأفوناً أو زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس . (انظر أيضاً أبا الهذيل) .

كان النظّام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر[3] ، ولا يقدر على أن يفعل

---

(١) الملل ص ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيّار بن هانىء البلخي المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر سرح العيون لابن نباتة ، وعيون التواريخ لابن شاكر ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ما قيل عنه ؛ وفيه يجد القارئ تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) الملل ص ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ، وإلا فمن ذا الذى يستطيع أن يحول بينه و بين أن يُظهر كل ما عنده من الجود والجمال ؟[١] .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من جانب المريد ، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقُها ومنشئُها ، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُخبر[٢] .

وعنده أن الخلقَ فعلٌ واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات خُلقت كلها ضربةً واحدة ، ولكن بعضها يكون كامناً فى بعض ، و بمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان و بنو الإنسان من مكامنها[٣] .

والنظّام يوافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلّل قطعَ مسافة متناهية إلا بفرض الطّفرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام مؤلفّة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ، فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلا أن النار والحرارة موجودتان فى الخشب على حالة كون ، و إنما تظهران بالاحتكاك ،

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢ — ٣٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ . وكتابنا عن النظام ص ٨٩ فما بعدها .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدُّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير فى وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيُّر فى الكيف . ويرى النظَّام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام[1] .

بل يذهب النظَّام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف ؛ وهى أفضل ما فى الإنسان ، وهى تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان فى الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات النفس[2] .

أما فى المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظَّام ينكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويعوِّل على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز فى رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة[3] .

والنظَّام يشاطر أبا الهذيل رأيه فى أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل[4] .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِزٌ فى نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند

---

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأراييح أجسامٌ لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأيه النظام فى العرض هو الذى دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبغدادى ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينورى طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصرى محمد عن الإتيان بمثله[1] .

ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهى بإحراقها الجسم .

٩ — الجاحظ .

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ، ولكن هذه الآراء كلها خلو من الابتكار .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م[2] هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام . كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعى ؟ وهو يصف فى كل شىء الأفاعيل الطبيعية ، ولكنه يشير إلى ما فى هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحى الذى ينزل على الأنبياء[3] ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ، فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة فى نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه اضطرارى يأتيه من أعلى[4] . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

---

(١) الملل ص ٣٩ ، والانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ، والمواقف للإيجى ص ٥٥٥ — ٦٣٥ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على التسعين ، وفى كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يعبر الجاحظ عن ذلك بقوله : « إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، وتحصل أفعاله طباعا » ، ملل ص ٥٢ .

العلم[١] . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُسْتَنكرها[٢] .

وليس فى هـذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تآليفه .

١٠ — معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأوّلين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظرُ فى مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م[٣] ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نفى الصفات الإلٰهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدى إلى التعدد فى ذاته[٤] . بل إن معمراً ينكر

---

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) ارجع الى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهـذا الرأى وتعليل الشهرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم[١] . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً[٢] . وعنده أن الأعراض لا تتناهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى[٣] (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى[٤] .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن مُعَمَّراً لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم[٥] ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمّر مريدٌ مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواه ،

---

(١) لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) المستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد ظهر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Ph. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالمحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقرره المؤلف من أن معمراً قال بأن الحركة والسكون والمماثلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بعادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو المماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصريف » (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهى من فعل الجسد[١] . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعمر منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعانى (Conceptualismus) ، وهم يقولون بأن المعانى الكلية لا وجود لها إلاّ فى الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .

أما أبو هاشم ، وهو بصرى (توفى عام ٩٣٣ م)[٢] فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجيا (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعانى الكلية فى جملتها ، وسطٌ بين الموجود والمعدوم ، وأطلق عليها اسم الأحوال[٣] .

والشك عنده ضرورى لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُذّج القائلين بالوجود الخارجي[٤] .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامى حول مسألة المعدوم ، وأدى بهم النظرُ إلى أن المعدومَ شىء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الموجود ، ضربٌ من الوجود ، وأقلُّ ما فيه من الثُّبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر فى المعدوم بدلا من أن لا يفكر أصلا[٥] .

---

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة فى التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، وللمستشرق الألمانى هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبى هاشم — مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبى هاشم هى أن الصفات مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بفضل المعانى الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هى عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلى من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ — الأشعرى :

وفى القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرّامية الذى بقى إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذى عُرف فى المشرق ثم فى سائر بلاد العالم الإسلامى بأنه مذهب أهل السنّة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعرى[1] .

استطاع الأشعرى أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيّف من حق الإنسان ، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شىء ، وهو خالق كل شىء .

والأشعرى ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

---

(١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل ... بن أبى موسى الأشعرى ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفى عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائى ، ثم خرج على المعتزلة . « وقال أبو بكر الصيرفى : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم فى أقماع السمسم » ابن خلكان . وللأشعرى كتب كثيرة منها (١) رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام ، والغالب أنه ألفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، وهو بيان موضوعى لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب اللمع ، وفى هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R.Mc Carthy الكتابين الأول والرابع فى بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه[١] .

والأشعرى فى بحثه لا يتحيَّف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعرى يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذى بين أيدينا والذى أنزل فى زمن من الأزمان[٢] .

لم يكن الأشعرى فى تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التى وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يَسْلم فى هذا من التناقض . ولكن النقطة الجوهرية أنه فى مباحثه فى أمر الكون ، وفيما يتعلق بالإنسان وبالحياة الآخرة لم يبعُد كثيراً عن نصوص السنّة ، تثبيتاً لأفئدة المتقين ، وأن مذهبه فى الكلام كان يُرضى عقولَ الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ، وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات[٣] .

---

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هى نظرية الكسب المشهورة . قال الجبرية إن الله خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعرى إن أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعا وإنها للإنسان كسباً ووقوعا عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعرى إلى هذا الرأى الذى يشبه رأى بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ، وهو أن الله خالق كل شىء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان فى نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعرى على يد الباقلانى والجوينى .

(٢) الكلام عند الأشعرى معنى قائم بالنفس ، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هى دلالات على الكلام الأزلى ، وهى مخلوقة حادثة ، ومدلولها قديم أزلى . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعرى ما كتبه جولدزيهر فى كتاب المحاضرات (العقيدة والشريعة فى الإسلام) ؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعرى إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة الشعور الدينى وحاجات الروح الإنسانية فى مقابل العقل النظرى — راجع مقالة « بين إيمان العقل وإيمان القلب » فى العدد ٢٤٤ من مجلة الثقافة .

والأشعرى يعوّل على الوحى المنزّل فى القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلى المستقلّ عن الوحى سبيلا إلى معرفة الشؤون الإلٰهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكمنا على ما تدركه الحواس هو الذى قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعرى أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحى[(١)] .

فالله عند الأشعرى هو أولاً الخالق القادر على كل شىء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شىء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يغاير معنى صفات المخلوق ، ويسمو عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع فى الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلا .

ويرى الأشعرى أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالرعدة والرعشة ، وبين أفعاله التى يفعلها عن إرادة واختيار[(٢)] .

١٢ — المذهب الكلامى القائم على القول بالجوهر الفرد :

وأخصّ نظرية كوّنها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

---

(١) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، « والواجبات كلها واجبات بالسمع » ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

فى الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعرى ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعرى ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب فى أن أصول مذهب متكلمى الإسلام فى الجزء الذى لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان(٢) . غير أن تلقيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثرا بما تطلبته مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت فى

---

(١) انظر: S. Pines : Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 ؛ فهو آخر ما ظهر فى مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المقدمة التى كتبناها له .

على أنه يظهر لى أن الأستاذ دى بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين فى « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لخص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون فى مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان : Continuous re-creation and atomic time .

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلسفى الدينى ، كما حكى ابن ميمون ، فى هذا الكتاب : Moritz Guttman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٢) حاول س . بينيس S. Pines أن يلتمس فى مذاهب الهنود فى الجزء الذى لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلا لمذهب المتكلمين فى هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حمى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخِيَرَةُ فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق[1] ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلٰهيا أزليًّا ، بل اعتبروه مخلوقا حادثًا زائلا ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شىء ، وينبغى أن يُعتبَر ويُسَمّى « إلٰهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرِّكا غير متحرِّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخَلْق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحلُّ هذه الأعراض المتغيِّرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلٌّ للمتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيِّرة فلا يمكن اعتبارُها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شىء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغَيُّر الموجودات كلِّها على وجود خالق

---

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٥٨ والصفحات التالية) لترى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شىء وعالم بكل شىء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

ولنرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ، والجوهر والعَرَض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة فى الخارج ، أما المقولات الأخرى فهى إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نِسَب واعتباراتٍ ذهنية ، لا يقابلها شىء فى الخارج . والهيولى ، من حيث هى « قُوَّة » و « إمكان » ، لا وجود لها فى الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة فى الوجود ، أو هو اقتران صورها فى الذهن . أما المكان والعِظَم ، [أعنى الامتداد فى الأبعاد] فتجوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التى تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً فى كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين المتضادّتين ، بما فى ذلك صفات السلب . وليس العرض السلبى أقلّ حظا فى الوجود من العرض الإيجابى ، والله يخلُق العدم والفناء ، وإن عزّ وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرضُ لا يمكن أن يوجَد إلا قائما بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد فى الخارج شىء كلّى يَعُمُّ أكثرَ من جوهر ؛ والكلّيّات لا توجد فى الجزئيات المتَشَخِّصَة بأى وجه من الوجوه ، بل هى معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كانفصال الجواهر الفردة المتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكنّ لها حيّزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالتَّصْبيَة والوَضْع ؛ فهي وَحَداتٌ لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقطا ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً .

ولا بدّ من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تغيير فسببُه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلةٌ منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهّدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العددَ كمٌّ منفصل ؛ ألم يُعرّفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تُطبّق نظريةُ العددَ على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّاك القديم أثرٌ في ذلك . وقد قسّموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آنات لا مُدّةَ لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آنات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغٌ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكونٌ ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثرَ منها في الحركة السريعة .

ولكي يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفْرَة ؛ وإذْ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طَفْرة من آن إلى آن[1] . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهى لم تكن إلا ردًّا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجَزِّئون العالم المادى المتحرك فى الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن لبعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التى هى فى حقيقتها عبارة عن نقط فى المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها فى هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً[2] ، وليس هناك تلازم ضرورى بين وجود العالم فى اللحظة الحاضرة ووجوده فى اللحظة التى سبقتها مباشرة أو التى تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا توالبها عالماً واحداً[3] ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

---

(١) يقول كثير من مؤرخى المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له فى التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزموه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والملل والنحل للشهرستانى ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق فى كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازى ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه [1] ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليومَ أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضِي فيه على القول بالعليّة هو المثلُ المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادةَ ، فالقدرةَ على الكتابة ، فحركةَ اليد ، فحركةَ القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاما .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العليّة وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفةَ جملةً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلا : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بل يخلق العِلمَ بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه ، فهو خير العالمين [2] .

ولم يتجاوز علمُ الكلام الإسلامي البحثَ في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأي المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

---

(١) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداء ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ؛ فالمماسة لا توجد الإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثريا قيل إنه فعل الله بإجراء العادة ، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو الخارق للعادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، وبوجود العقول المفارقة جملة ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحدانية الله المنزّه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن فى الجسم نفساً هى جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تمتزج بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ[1] .

١٣ — التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا فى علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحبّ أهل التقى أن يتقرّبوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التى كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدّم المدنيّة [والنفور من الانغماس فى الدنيا][2] ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجوينى المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الإسلام » ومادة تصوف فى دائرة المعارف الإسلامية لترى نقد هذه الآراء .

مجموعةُ ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف[١] .

وفى نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهّاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة فى الشام ومصر وتاريخ نساك الهنود ، يعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بدٌّ من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقرّبون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطّلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص مرينه سم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصلون فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استُمِدّ بعضُ هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوباجى ، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسوديلى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرس على الأقل .

---

(١) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فقيه خلاف يرجع إليه القارئ عند ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأياً للبستى هو أن الصوفى صافى فصوفى فسمى الصوفى (لزوم اللزوميات لأبى العلاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب اللمع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة ليدن ١٩١٤ ص ٢٠ فما بعدها .

ولـكن التصـوف ظل بالجملة فى داخل دائرة أهل السّنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحـكمة بحيث تغاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتـكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق فى القول بأنه لا فاعل فى كل شىء إلا الله ؛ غير أن الغُلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود فى كل شىء إلا الله . ومن هـذا المنزع الأخير نشأ مذهبٌ فى وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهبَ جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحّد بين ذات الإنسان وذات الله[1] . وبعـد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما فى الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله فى ديوانه : JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنيـــة المتمنى
دانيتنى منك حتى ظننت أنك أنّى
وغبت فى الوجد حتى أفنيتنى بك عنّى

أو قول أبى يزيد البسطامى : « سبحانى ما أعظم شانى ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفى الصحو ، بعد المحو ، لم أكُ غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذا تحلّت ، تجلّتِ

وهى عبارات ينبو عنها السمع ، ولـكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال فى حال فناء فى الله ، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى » فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما استهلـكه ؛ أذهله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق فنَـعتَـه » .

على أنه ينبغى أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛ والأولى هى المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم « شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما ثمّ إلا الله وأسماؤه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهى =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفيةُ بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوَجْد إلى الله ؛ ومن ثَمّ نشأ تحليلٌ نفسي للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوّراتنا تَرِدُ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

= عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هى الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التى يكون فيها في الرؤية النامية .

وفى حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى الـ من أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذ عندهم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين فى نظرهم ؛ وفى حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلا :

سرّ الجمال رأيته فى ذاتي فعشقتُ نفسى عند محو صفاتى

ويقول :

فأنا المغنى والغناءُ وسامعٌ نغمات نفسى ، الناىُ والزمارُ

وللصوفية أشعار فى كل من المقامين : فى مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما فى مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكأن صاحبه — فى نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ و" يخشون أن يموتوا على هذه الحال التى يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وثم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول فى الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين فى شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هى حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم . وأهم ما فى ذلك هو المحبة لله ، والذى يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفةً ولا هى إرادةً ، بل هى فى الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوّفون فى إنكارهم لقدر العالم وفى إنكارهم لشخصية الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل لله وحده ، فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور فى قلبه ؛ والصوفى إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلّل السالك ؛ فكل ما فى عالمى المحسوس والمعقول إنما يُرَدُّ عنده إلى مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواسّ فوق مالهم ، ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدّر عليهم سعادتهم .

على أن للطبيعة الإنسانية سُنّتها التى لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يحلّقون عند بيان أحوالهم ، وحتى سنٍّ عالية ، فى سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر فى علوم العقائد ، وأن أخلاق الزهّاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب [1] .

على أنّ تتبّع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التى تتصل بتاريخ الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين فى شىء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد على الإباحية وقد نقلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ – الأدب والتاريخ

١ — الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم فى كتابة التاريخ ، مستقلّين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكْتَفِ هنا بملاحظات قليلة تؤيّد هذا الرأى :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً فى قطع الصلة بينهم و بين ما ورثوا من شِعْر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية فى الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الدينى حتى فى أيام الأمويين يضمُّ حِكَماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربى القديم ، وكانت تزاحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بنى العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفرَ حظًّا فى الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبُهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفةَ سِيَر الشعراء الأقدمين ، ومعرفةَ تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرِّبون إليهم أهل الشعر والأدب ويُغدِقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، فى قصور الخلفاء ، تأثر الأدبُ بالثقافة العلمية و بالنظر الفلسفى ، و إن كان هذا التأثر سطحيا فى أغلب الأحوال . و يتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِىَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى فى تمجيدهم الشهوات الحسية . ولكننا نجد ، إلى جانب هذا ، حِكَماً ونظراتٍ جِدّية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً فى الشعر العربى ، الذى كان فى أول الأمر واقعيا مطبوعاً بطابع الرزانة والاتّزان ؛

وحلّ محلّ ما كان فى الشعر من جمال طبيعى وغضارة حسّيّة فى تصوير الأشياء ، فنونُ البديع المُملّة ، من تلاعب بالمعانى والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافى .

٣ — أبو العتاهية ، المتنبى ، أبو العلاء ، الحريرى :

فأما أبو العتاهية[1] (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح فى شعره ؛ وهو فى هذا الشعر لا يكاد يفتُر عن الحديث فى الحب التعس ، وفى الحنين إلى الموت ؛ وتتلخّص فلسفته فى أن يُسيِّر الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يجعل الزهدَ خيرَ واقٍ له من الآثام[2] .

على أن الذين عندهم شىء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوّقوا شعر الطبيعة لا يسرّهم الكثيرُ مما لأبى العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المُتنبّى[3] (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التى هى من حيث صورتها أشبه بالحِكَم والأمثال المأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثِقَل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبى يُعتبر أكبر شعراء العربية غيرَ مدافع .

---

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزى المعروف بأبى العتاهية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفى عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خلكان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو العتاهية من مقدمى المولدين فى طبقة بشار وأبى نواس . ولعله كما قال Oestrup فى دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف فى أدب العرب . ويلاحظ الإنسان فى شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) فى ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفى الكندى المعروف بالمتنبى ، ولد فى الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفى عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك غلا البعض فى رفع شأن أبى العلاء المَعَرِّى[١] (٩٧٣—١٠٥٨ م) فعدُّوه شاعراً فيلسوفاً، وجعلوه فى مكانة لا يستحقها. نعم، لأبى العلاء فى بعض الأحيان آراء معقولة، وفى بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام؛ ولكنها ليست فلسفة، وليس القالب الذى صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه فى كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، بالذى يسمو إلى منزلة الشعر..

ولو أن أبا العلاء عاش فى ظروف خير من التى عاش فيها (كان ضريراً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج، كلغوى أو مؤرخ، شيئاً فى ميدان النقد الأولى العادى للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة، دعا إلى الزهد فى ملذاتها؛ وكان متبرّماً بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة فى الدين[٢]، وبمزاعم الخاصة فى العلم، مبيناً للعيوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتى فى ذلك بجديد.

---

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعرى، ولد بمعرة النعمان فى عام ٣٦٣ هـ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره:

هـذا جناه أبى علىّ   وما جنيتُ على أحـد

وقد عنى الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية فى كتابه:
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.
والحقيقة أن أبا العلاء ملم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذى يضع مذهباً فلسفياً. هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص.

(٢) يقول أبو العلاء:

أرى عالماً يرجون عفو مليكهم   بتقبيل ركن واتخاذ صليب

ويقول: ترَيوا بالتصوف عن خداع   فهل زورتِ الرجال أو اعتميتِ

وقاموا فى تواجدهم، فداروا   كأنهم نمال من كُمَيْت

ويكاد أبو العلاء يكون خِلْواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط[1] ؛ وكان نباتيا ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سألتُ رجالًا عن مَعَدٍّ ورهطه   وعن سَبَأٍ ما كان يَسْبي ويَسْبَأُ
فقالوا : هي الأيام ، لم يُخْلِ صرفُها   مليكًا يُفدَّى أو تقيًّا يُنَبَّأُ
أرى فلكًا ما زال بالخَلْق دائرًا   له خيرٌ ، عنَّا يُصَانُ ويُخْبَأُ

إنما هذه المذاهب أسبا   بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواةُ ! فإنما   دياناتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمعَ الحطام ، فأدركوا   وبادوا ، وماتت سنَّة اللؤماء

إن الشرائعَ ألقتْ بيننا إحَنًا   وأودعَتْنا أفانين العداوات

فلتفعل النفس الجميلَ لأنه   خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها

---

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بَنِيَّ أفضل أهل عصري   لما آثرت أن أحظى بنسل

وقال : وأرحتُ أولادي فهم في نعمة الـ   ـعدم التي فضلت نعيم العاجل

وليرجع القارئ إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كريمر في كتابه المتقدم الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويجعلوا لأنفسهم شأناً راسماً فيها ؛ وكأنهم عملوا بمقتضى الرأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوّع المادة أتى بما يسُرّ الكثيرين »[1].

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م)[2] أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فنرى بطلَهُ أبا زيد السروجي الشحاذ المتجوّل يعلمنا أسمى حكمته فى هذه الأبيات :

عِشْ بالخِداع ! فأنتَ فى دهرٍ ، بَنُوه كأُسْد بيشهْ
وأدِرْ قناةَ المكر حتى تَسْتديرَ رَحَى المعيشهْ
وصِدِ النسورَ ! فإنْ تعذَّرَ صيدُها ، فاقْنَع بريشه
وأجْنِ الثمار ! فإن تَفُتْكَ فَرَضٍّ نفسَكَ بالحشيشه
وأرِحْ فؤادَكَ ، إنْ نَبَا دهرٌ ، من الفكرِ المُطيشه
فتغايُرُ الأحداث يُؤْ ذِنُ باستحالةِ كلِّ عيشهْ[3]

٣ — التراث التاريخى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقاً ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

---

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات Rückerts Uebers. d. Makamen II, S 216

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم فى التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كون العرب مناهج خاصة بهم فى تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة فى تقسيم موضاعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلم جرا ، على نحو ما أظهروا فى النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهب فى منطق التاريخ ، بدا فى عين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة فى البناء . ولم يمحص العربُ أخبارَهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظريا ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلَهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلّم بنتائج غير صحيحة .

وكان بين المؤرخين دائما قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشيُّع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون فى الحكم على الماضى أحكاما يتفاوت حظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التى يحياها .

وظهرت مواضيعُ للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل فى الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملا للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجوه ؛ فدخل فى التاريخ عنصر دولى ، أعنى مُبْرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله[١].

٤ — المسعودى والمقريزى :

والمسعودى المتوفى حوالى ٩٥٦[٢] يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنسانى ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن يلقى من الناس ، أنّى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التى كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودى بالذى تروقه وتستهويه الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شىء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الـ سية التى استطاع الإجادة فيها ؛ فعُنى بالتاريخ ، وكان يجد فى دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان فى مصر غريبا عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودى — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التى تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملا لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذى يدوّن ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضى بالحاضر ؛

---

(١) انظر ما قاله ابن خلدون فى أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخاص بابن خلدون فى آخر هذا الكتاب .

(١) هو أبو الحسن على بن الحسين المسعودى المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاكر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفى كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثانى .

وهو ينبئنا بآراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشيُّع . على أن المسعودى (فى كتبه) يترك للقارئ اللبيب ربطَ الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالِمٌ من علماء الجغرافية ، هو المَقْدِسى أو المُقَدَّسى ، الذى نبغ حوالى عام ٩٨٥م[١] ؛ وهو عالم جدير بالذكر وبعظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكنّ له غايةً وضعها نصب عينيه .

يبتدئ المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتمحيص ، فيأخذ بالعلم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا بما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحَصَّل بمجرد الاستدلال المنطقى ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوالَ البلاد والأمم التى رآها بعينى رأسه وصفاً بريئاً من التشيُّع والتحامل ؛ وكان يتوخّى المعارفَ التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأوّل ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده فى الكتب .

---

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر البناء الشامى المقدسى المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخاص بالجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم متز والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

ونحن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسى به نفسه ، إذ يقول فى مقدمة كتابه : « وما تمّ لى جمعُه إلا بعد جَولانى فى البلاد ، ودخولى أقاليم الإسلام ، ولقائى العلماء ، وخِدْمَتى الملوك ، ومجالستى القضاة ، ودَرْسى على الفقهاء ، واختلافى إلى الأدباء والقرّاء وكَتَبَة الحديث ، ومخالطة الزّهّاد والمتصوّفين ، وحضور مجالس القُصّاص والمذكِّرين ، مع لزوم التجارة فى كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن فى هذه الأسباب بِفَهْم قوى حتى عرفتها . . . وَدَوَرانى على التخوم حتى حرّرتُها ... وتفتيشى عن المذاهب حتى عَلِمتها ، وتفطُّنى فى الألسن والألوان حتى رتّبتها . . . مع ذوق الهواء ، وَوَزْن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المعصية ، ولزوم النصح للمسلمين بالحِسْبَة ، والصبر على الذل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رغّبْت نفسى فى الأجر ، وطمّعتها فى حسن الذكر ، وخوّفتها من الإثم ، وتجنّبْت الكذب والطغيان ، وتحرّزْت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه المجازَ والمحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال »[1] .

وهو يقول عن نفسه فى موضع آخر من كتابه :

فقد تفقّهتُ وتأدّبتُ ، وتزهّدت وتعبّدت ... وخطبتُ على المنابر ، وأذّنت على المنائر ، وأمّمت فى المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواتى العصائد ... وسحْت فى البرارى ، وتهْت فى الصحارى ؛ وصدَقْت فى الورع زمانا ، وأكلْت الحرام عيانا ؛ ومَلَكْت العبيد ، وحمَلْت على رأسى بالزنبيل ، وأشرفت مرارا على الغرَق ، وقُطع على قوافلنا الطرق . . .

---

(١) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للمقدسى نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ — ٣ ؛ قارن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer.: Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسى لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجنت فى الحبوس ، وأُخِذت على أنى جاسوس ، ومشيت فى السمائم والثلوج ، وزَلَت عرصة الملوك بين الأجلَّة ، وسكنت بين الجهّال فى محلّة الحاكة ؛ وكم نلت العزَّ والرفعة ، ودُبِّر فى قتلى غير مرّة ؛ وكُسيت خِلَع الملوك ، وأمروا لى بالصّلات ، وعريت وافتقرت مرّات »[1] .

لقد اعتدنا فى هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرقى رجلا مخلصاً لما ورث عن آبائه من عقيدة وعُرْف ، مطمئنا إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا التصوّر غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من ذلك بكثير انطباقاً عليهم فى القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى الاستحواذ على ما كان فى الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره العقل الإنسانى .

---

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ – الفلسفة الفيثاغورية

١ – الفلسفة الطبيعية

١ — مصادرها :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس و بطليموس و بقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها — إلى جانب هذا — من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبيْن الفيثاغورى الجديد والأفلاطونى الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هى فلسفةٌ من النوع الذى يشيع بين [illegible]ة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفِرَق ؛ وأكبرُ مَن عمل على نشرها بينهم صابئةُ حرّان[1] ؛ و بمرور الزمان لم يقتصر تأثيرُها على مجالس الملوك ، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين . وكذلك أُخذت أجزاء متفرّقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « فى العالم » الذى نُسِبَ إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكنّ روحَ هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، ممتزجةً بالمذهب الفيثاغورى ، و بتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّق الإنسان ، بدافع من نزعة التديُّن ، و بما فى طبيعته من

---

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التى أشرنا إليها . وانظر تصديرنا لرسائل الكندى الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ — ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرارَ الخالق منشورةً فى كتاب الخلق ، وذهب الناس فى البحث إلى أبعد مما كانت تتطلّبه حاجاتُهم العملية التى لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به فى تقسيم الفرائض[١] ، وفى شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفَلَك يضبطون به مواقيت العبادات . وسارع الناسُ يجمعون الحِكمةَ من كل صوب ؛ وتتجلى فى هذا نزعة عبّر عنها المسعودى أدقّ تعبير ، حيث قال : « الواجب ألاّ يوضَعَ إحسانُ مُحْسن ، عدوًّا كان أو صديقاً ، وأنْ تُؤخَذ الفائدةُ من الرفيع والوضيع »[٢] . بل يُرْوَى أن علىَّ ابن أبى طالب (رضى الله عنه) قال : « الحِكمةُ ضالّةُ المُؤمن ، فَخُذ ضالّتَكَ ، ولو مِن أهْلِ الشِّرْك »[٣] .

٢ — علوم الرياضيات :

وفيثاغورس هو أستاذ العرب فى الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرُ هندية ؛ ولكن الإسلاميين فى معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغورى الجديد . وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات[٤] ، كالحساب والهندسة والفَلَك

---

(١) مى الأنصبه فى الميراث

(٢) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ٤ — ١ واجع تصديرنا للجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ — ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر فى هذا لقاء ما يقوله الكندى (ص ٢٠٣) « وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ... بل كل يشرفه الحق » والكندى أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندى قسم ٣ فما يلى والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضعون الحساب فى مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحس ، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يسّر للخيال التلاعبَ الغريب بالأعداد . وبديهى أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذى عنه يَصْدُر كلُّ شىء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العَدَدِ[١] ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو العدد الدالُّ على العناصر الأربعة وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شىء فى العلويات أو السفليات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذى أربع جُمَل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفَلَك والتنجيم سريعاً هيِّناً وقد أصلح منجمو بنى أمية ما انتهى إليهم من طُرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدى مُنَجّمى العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنَلْ تأييدَ حُماة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المُؤْمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بَيْنَ : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المُنَجِّم فهناك عالَمَان : عالَم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيديْن عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَكِ القمر من موجودات مُؤدِّيا إما إلى ظهور عِلم فَلَك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى عِلم تنجيم ، مادَّتُه الأوهام ، ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاةَ التامّة إلاّ قليلون ؛ لأنه طالما

---

(١) راجع لشرتنا لكتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفى هذا الكتاب يثبت الكندى ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شىء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم فى ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذى لم يَنَلْ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَر مما فى أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المثقّف ؛ فقد كان يشقّ على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذى كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجةٌ لفعل القُوَى السماوية ، ونورٌ منبعث من النور العلوى ، وصدًى للانسجام الأزلى بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تخيُّلاً و إرادة ، فقد اعتبروها موكَّلة بالعناية الإلٰهية ، ونسبوا الخيرَ والشرّ إلى فعْلها ، وحاولوا التنبُّؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التى تؤثِّر فيما على وجه الأرض طِبْقاً لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون فى هذه العناية الثانوية الموكَّل بها الكواكب ؛ وهم فى هذا يستندون إلى أدلّةٍ مرجعُها التجربةُ الحسيّة والعقلُ ، أو إلى مذهب أرسطو فى أن الكائنات السماويةَ السعيدةَ عقولٌ مفكّرةٌ مجرّدةٌ منزّهةٌ عن التخيُّل والإرادة ؛ فهى منزّهةٌ عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثيرُ عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة فى ميدان العلم الطبيعى ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعوه تناولاً علميا صحيحاً إلاّ فى النادر ؛ وجروا فى فروع العلم الطبيعى على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع فى هذا المقام أن نتتبّع نشوء هذه الفروع ونموّ بنائها .

وقد أرادوا أن يتعمّقوا فى فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التى كانت

تُعتبَرُ عندهم قوّة أو فيْضاً من النفس الكُلّيّة للعالم؛ فشرع علماء الكيمياء فى إجراء تجاربهم، وامتحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص، وبحث الباحثون فى تأثير الموسيقى فى نفس الإنسان والحيوان، ونظروا فى ملامح الإنسان الظاهرة التى تدُل على حالته النفسية، بل حاولوا تعليلَ عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنُّبُوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان، وهو العالم الأصغر الذى اعتبروا أنه تنطوى فيه قوى العالم وعناصرُه كلّها، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هى النفس، وجعلوا علاقتها بالنفس الكُلّيّة للعالم وما يُخَبِّئُهُ له المستقبل موضوعيْن للبحث، ونظروا كثيراً فى قوى النفس أيضاً، وفى تعيين مراكزها فى القلب أو الدماغ، فالتزم البعضُ مذهبَ جالينوس، وجاوزه آخرون، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الحسَّ الظاهرة، وهى نظرية كانت تُرَدُّ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة، إلى بليناس الطوانى (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعيات، إزاء الدين، مذاهبَ متباينةً كل التباين، ولم تكد العلوم الرياضية، وهى المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية)، تستقل بنفسها، حتى تزايد خطرُها على الدين؛ إذ سَهُل أن تنضم إلى علم الفلك نظريةُ قِدَم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرِّكة منذ الأزل؛ وإذا كانت حركةُ الأفلاك قديمةً، فالتغيراتُ التى تحدث على الأرض قديمةٌ أيضا؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنسانى قديم، وهو يجرى فى دائرة خاصة به. وإذاً فلا جديد فى العالم، وآراء الناس وأفكارهم لا تَنْفَكُّ تتردد،

شأنها شأن كل ما فى الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ، فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل فى ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشَكِّى من دوران الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً فى تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ نفعاً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنيّة عن البيان . وكانت عنايةُ الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى[1] . فلا عجب بعد هذا أن يظهر فى الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فَبَيْنَا كان الطبيبُ إلى ذلك العهد يكتفى بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى تُمَحِّصْها التجاربُ ، إذا بالمجتمع الجديد الذى نشأ فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يَلزمُه ، فوق هذا ، أن يُلِمَّ بفعل الكواكب فى كل ما يَعرِض له من حالات . وكان الطبيب أخاً للمُنَجِّم ؛ وكان علم المنجّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ من موضوع الصناعة الطبّيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرّج على أيدى علماء الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يقنعون بأن يسير

---

(١) انظر ما تقدم فى هامش ٢ ، ٣ ص ٣٦ .

الإنسان فى لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبنى على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، فى رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبْحَث فى مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث [illegible] كتاب لجالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنّة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدرَكُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخَذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعى بطريق القياس المنطقى [1] .

٥ — الرازى :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التى أوجزنا الكلام فيها ، هى المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجرى) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك فى مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفةُ تُنْسَب إلى فيثاغورس ، وبَقِيَتْ إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازى الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م) [2] .

---

(١) يجد القارئ هذه المحاورة مبسوطة فى كتاب مروج الذهب للمسعودى ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، « طبيب المسلمين غير مدافع » ، كما يقول صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب فى العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازى فى أوروبا حجة فى الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر . ويقول ابن أبى أصيبعة إنه توفى عام ٣٢٠ هـ . على أن فى تاريخ وفاته خلافاً ، فيقول البيرونى مثلا فى رسالته فى فهرس كتب الرازى إنه ولد بالرى لغرة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفى بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفدى فى كتابه « نكت الهميان فى نكت العميان » إلى أنه توفى عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازى وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع القارئ إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه فى دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه =

وُلد الرازى بالرى ، وقد تثقف ثقافة رياضية ، ثم أقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفر من علم الكلام[1] . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الحَمْلِيّة ، فى كتاب القياس . و بعد أن تولى تدبير بيمارستان الرى و بغداد شرع فى الأسفار ، ونزل فى قصور ملوك كثيرين ، منهم منصورُ بن إسحاق السامانى[2] ، وقد وضع باسمه كتاباً فى الطب .

كان الرازى يُعَظِّم صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤْثِر الحكمة التى تضافرت على تكوينها القرون وَوَعَتْها بطونُ الكتب ، و يعتبرها خيراً من

= مقداراً كبيراً للرازى : ويسمى Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن پ . كراوس قد نشر الجزء الخاص بالرد على الرازى من كتاب أعلام النبوة ، وهو لمؤلف اسماعيلى يسمى أبا حاتم الرازى — بمجلة Orientalia التى تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ص ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيرونى فى فهرست كتب الرازى (باريس ١٩٣٦) ، وفى هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازى ، شىء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازى جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازى الفلسفية التى نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفى هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازى وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازى ، منتفعاً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول صاعد فى طبقات الأمم إن الرازى لم يوغل فى علم الكلام ، ولا علم غرضه الأقصى ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطعن فى النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازى فى كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازى الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب فى العداوة والهلاك للبشر ، فليرجع القارئ إلى ذلك الكتاب ، والرازى إذ يطعن فى الأديان والنبوات يعتقد — تبعاً لمذهبه فى حدوث العالم وفنائه — أن النظر فى الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفى عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تمحصها التجربة[١] .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة[٢] ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستشف من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس[٣] . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعته الإباحية[٤] هي التي أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير[٥] ، وهو يعرّف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم[٦] .

---

(١) ارجع الى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظائم ، ومن جملته غرض ارتكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزامنات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، نقمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع الى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازى كان يُعَظِّم شأن أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكلِّف نفسه مشقَّةً خاصة للتعمق فى فهم مؤلَّفاتها . وقد اجتهد فى دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أوَّلِيَّة ، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلسوف عنها[1] ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازى أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى فى ذاته مبدأ الحركة[2] ؛ ولو أن الرازى هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءهُ لكان نظريةً مُثْمِرَةً فى العلم الطبيعى .

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التى كان معاصروه يَنسُبُونها إلى أنكساغوراس وأنباذوقليس ومانى وغيرهم . ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هى : البارئ تعالى ، والنفس الكُلِّيَّة ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى المبادئ التى لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيُّر يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلُّنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل فى بعض

---

(١) يقول الرازى : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما فى أيديهم . وله كتب فى الصنعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ — ٧ ، وهو تتمة صوان الحكمة الذى نشر فى لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فأتقنه .

(٢) ذكر ابن أبى أصيبعة كتاباً للرازى فى هذا المعنى . وفكرة الرازى هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهى تشبه ما ذهب إليه ليبنتز فى القرن السابع عشر .

الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصَّنْعة يدلُّ على وجود خالق أَحْسَنَ كل شيء خلقه[1].

ومع أن الرازى كان يقول بقدم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلْق ؛ وَأوّل المخلوقات نورٌ روحانى خالص بسيط ، وهو الهيولى أو الأصل الذى تَتَقَوَّم منه النفوس ؛ وهى جواهرُ روحانية نورانية بسيطة ؛ وَ يُسَمَّى هذا الأصل النورانى أو الهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفائض من نور الله . وَيَتْبَع النورَ ظلٌّ خُلِقَتْ منه النفوس الحيوانية خادمةً للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجِد منذ وجود النور الروحانى البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظلِّه تكوَّنت الطبائعُ الأربعُ ، وهى : الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفةٌ من هذه العناصر الأربعة .

---

(١) انظر البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليبتزج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ - وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والتى أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازى فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى الهيولى ، فهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى المطلقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تتوسطها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويعلل الرازى اختلاف كيفيات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه فى تأليف الأجسام . وللرازى أيضاً مذهبه فى المكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالمتمكن فيه ؛ فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ، فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير لابث ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهُّم حركات الأفلاك . ويجد القارئ تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازى بغيرها فى كتاب الدكتور پينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمانٌ ، لأن الله لم يزل خالقاً[1] .

ويدل كلامُ الرازى نفسه دلالة بَيِّنة على أنه كان مُنَجِّماً ، وعنده أن الأجرام السماوية مكوَّنة من نفس العناصر التى تتكوَّن منها الأجسام الأرضية ، وأن هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك .

٦ — الدهرية :

كان الرازى بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً فى ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم التوحيد الإسلامى الذى ينكر أن يكون إلى جانب الله شىء قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التى قال بقدمها الرازى . وكان الرازى من جهة أخرى يُهاجم مذهبَ الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهبَ الدهرية ، منكرين له بالطبع الإنكارَ الذى يليق بهم كموحِّدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولا عند الكثيرين ، فإنه لم يَنَلْ نصيراً ذا شأن .

---

(١) وفى كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥) بيانٌ لعلة حدوث العالم عند الرازى ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادىء الخمسة قديمة ؛ ولكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجبُّل فى هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها — ما سيلحقها من الوبال إذا هى تجبلت ؛ ثم إنها عجزت عما أرادت ، فأعانها البارى على إحداث هذا العالم ، رحمة منه وعلماً منه أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهيولى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها فى هذا الهيكل الإنسانى ، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقى . والوسيلة إلى خلاص النفس من كدورات المادة هى النظر فى الفلسفة ؛ والنفوس تبقى فى هذا العالم السفلى حتى تخلص منه كلها بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهيولى إلى الحالة الأولى التى كانت عليها منذ الأزل . وليرجع القارىء إلى تفصيل هذا الرأى والاعتراضات التى وجهت إليه فى كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التى أشرنا إليها . ويبين ناصر خسرو (زاد المسافرين ص ١١٤ — ١١٥) السبب فى اختيار الرازى لهذا الرأى فى الخلق ، رغبة منه فى تجنب ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَ يُسَمَّى أصحابُ الدهر (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالماديين أو الحسيين أو منكرى الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء ؛ ولكنا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا[1] . ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل ما فى الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنَزَّه عن المادة ، أما الذين شعروا بهذا

---

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذى لا ينتهى . ومن العجيب أن كلا من كلمة « زمان » و « دهر » لها فى اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء فى القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك فى آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنسانى أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذى يبقى ، وإن فنيت الحوادث . وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعرى مساعد لهم فى التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالى ، الأيام ، المنون ، الحدثان ، المنايا . . . الخ ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التى تتصرف فى الأشياء والناس . فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفا غاشما ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية ، وليس فى عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان فى نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهة والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم . ومما يلقى نوراً على ذلك قول الغزالى فى المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستانى (الملل ص ٧٤ من الجزء الثانى طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو فى إحصائه لأهل الأهواء والنحل المقابلين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشىء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول فى موضع آخر (ص ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ فى كتاب الحيوان (جـ ٧ ص ٥ — ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ — ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوات والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شىء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والنفعة — راجع مادة دهرية فى دائرة المعارف الإسلامية .

نهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكى تتّفِقَ فلسفتُهم بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفةُ الطبيعية لتصلحَ لهذا الغرض ، لأنها كانت تُعنى بما يجرى فى الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة فى الغالب أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم فى جملته . والذى أدرك هذا الغرض أحسنَ مما أدركه غيره هو مذهبُ أرسطو فى الثوب الأفلاطونى الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، فى نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة المنطقية ، إلى أن يَرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها من مبدأ فَعَّال أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننتقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكرى الذى بدأ فى الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ، [تلك هى محاولة إخوان الصفا] .

٢ – إخوان الصفاء بالبصرة[1]

١ — القرامطة :

فى بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة فى داخل الدولة ، كانت الأحزابُ السياسية تظهر دائماً فى صورة فِرَق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصارٌ مطلقاً .

ومن أصول الدين الإسلامى أنه لا يميِّز إنساناً على آخر ، ولا يُقِرُّ نظامَ الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنَّ للعلم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب فى التقوى ودرجاتٌ فى المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعاتٌ سريَّةٌ تتألف من طبقات

---

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تألفت بالعشرة والصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، وذلك بالبصرة فى القرن الرابع الهجرى ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التى سيأتى وصفها ، وكتموا أسماءهم ، وبثوا فيها من كل فن « بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات » ، وقارئها يحس هذا ، ويجد أنها تقمش من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائغ ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً ، ويستشهد بها فى غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفى من حيث تعبيرها عن العصر الذى كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخى والأدبى . ارجع الى ما كتب عن إخوان الصفا فى دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والمرحوم أحمد زكى باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقى ، فليرجع إليه القارئ . وقد أشار الغزالى فى المنقذ الى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل — المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، والعليا من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدة سرية ، كثيرٌ منها مُقتبَسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من الذرّع بجميع الوسائل . وصار أعضاؤها يُؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازيا . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السرّية إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرية إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجومَ والكواكبَ ذاتُ نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدبير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون[1] وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُضيَّقُ فيها على حرية الفكر .

---

(١) سنت سيمون Saint Simon اشتراكي فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة الثورة الفرنسية ولنزعة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تتفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة[1] ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز فى النصف الثانى من القرن التاسع (الثالث الهجرى) . كان فارسى الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلّف بين أهل الإيمان و بين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يحتال فى اجتذاب البعض بإظهار الشعبذة والسحر والتخريق[2] ، وفى اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيضَ اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذى ستَعْرُج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، فى

= وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهى أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هى المالكة ، وتعهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها : وهم يصرون على حقوق الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلا أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم فى الحكومة هى أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعى » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحى ، وقد قضى على حركتهم حوالى عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القداح (المتوفى حوالى عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديصان ، صاحب كتاب الميزان فى نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقداح ، لأنه كان يعالج العيون ويقدحها ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً فى نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون فى دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لترى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة تورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالأحداث الكائنة فى البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، فيتَمَوَّهُ ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنارنجات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس فى سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التى ألفها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضى بالطاعة والتضحية .

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هى : الله فالعقل فالنفس فالمكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهى لا يتجلى فى الكون فحسب . بل يتجلى أيضاً فى نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب .

٢ – أخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة فى البصرة والكوفة ، ونجد فى البصرة فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ، جماعةً صغيرة من الرجال ، تتكوّن من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغَ نجاح هؤلاء الإخوان فى تحقيق المَثَل الأعلى الذى كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرُهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشَّأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لأساتذهم انقياداً تاما . أما الطبقة الثانية فرجالٌ بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة بالأشياء عن طريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهى معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هى طبقة الأنبياء . حتى إذا نيّف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هى عليه ، كالملائكة المقرّبين ، وفى هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والناموس[1] .

---

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ — ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٨ م

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبة من الإخوان رسائل هى أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتبة بحسب الإخوان وتقدمهم فى المعرفة. وهى تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت فى الأصل خمسين)[1] مختلفة فى نوع موضوعاتها ومصادرها، بحيث أن الذين اشتركوا فى تأليفها أو جمعها لم ينجحوا فى إبرازها منسجمة انسجاما تاما. وبالإجمال فهى دائرة المعارف هاته غنوسطية مأخوذة من مختلف المذاهب، وهى تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعى، ولها من وراء هذا أغراض سياسية.

ويَبْدَأُ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر فى الرياضيات نظراً مملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات، رادِّين كل شىء إلى النفس وما لها من قوى، يمضون فى بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى خفى مشرب بروح سحرية. وجملة القول فى آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مُضْطَهَدَة، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور؛ ونتبين منه ما كان يختلج فى نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتمسون فى هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصاً وتطهيراً لها؛ وهذه الفلسفة هى دينهم.

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصا حتى الموت، إذ أن ملاقاة الموت فى سبيل صلاح الإخوان هى عندهم الجهاد الصحيح؛ وكانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض[2]، فأوجبوا على

(١) خمسون منها فى خمسين نوعاً من الحكمة، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز.

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩.

للإنسان أن يساعد أخاه فى هذه الحياة بكل ما يتّسع له جُهْدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير حظا من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعَلِّمَ أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه فى رسائل الإخوان — حبسٌ على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا فى البصرة ، وفرع جماعتهم فى بغداد ، كانوا يَحْيَوْن حياة هادئة ؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المادئين إلى أتْباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد[1] .

---

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل فى دينهم ، أى غمره فى الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا فى اعتباره من جملة المسيحيين . وفى أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقى كالشاذ فى القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمّد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد فى نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية فى منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلى تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم فى جملته رزينا غير عنيف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلى أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا فى صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد(Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) . ولقد كرههم المصلحون المتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولهم آراء فى علاقة الكنيسة بالدولة وفى الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد فى ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا فى تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى ، وأبا الحسن على بن هارون الزنجانى ، ومحمد بن أحمد النهرجورى ، والعوفى ، وزيد بن رفاعة[1] ؛ وفى أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بنى بويه الشيعية فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ؛ وربما كان هـذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التلفيق[2] :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما فى مذهبهم من تلفيق ، أعنى الاقتباس

=عرف فى التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضربا من الوحى ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء فى المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء فى واجبات المؤمن إزاء الدولة وفى تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون فى حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا الهادئين . وأرجو أن يكون فى هذا ما يوضح المقارنة التى أرادها المؤلف ، انظر مادتى Baptists و Anabaptists فى دائرة المعارف البريطانية ، وفى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفى كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تتمة صوان الحكمة ، الذى طبع فى لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهق (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلا ، ويقال فى هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هى للمقدسى . ويؤخذ مما يحكيه القفطى عن الإخوان فى تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم .

(٢) جاء فى القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه ضم شقة الى أخرى ، فخاطهما ؛ واللفق أحد لفقى الملاءة ، وتلافقوا أى تلاءمت أمورهم . ورغما عن المعنى الجارى لكلمة التلفيق فإنى قد استعملتها هنا ، مستنداً لما جاء فى القاموس ، فى معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب[١] ؛ فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبياؤهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وزرادشت وعيسى ، ومحمد وعليّ ؛ وهم يُجلّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجلّون أبناء علي ، ويعدونهم شهداء مطهَّرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة[٢] .

والجسم غايته الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بعثٌ لروح الإنسان ، لتحيا الحياة الروحية الخالصة[٣] ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي إبّان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كلّ شيء من الأشياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوي معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .

---

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٩ ؛ وانظر أخبار الحكماء للقفطي ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣

وقد أخفى إخوانُ الصـفاء آراءهم الانتقادية فى رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنيّة عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تتجلى من غير أدنى احتياط فى رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزيا ، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيّـد فى تقسيمها ، فمن العسير أن نبيّن لها صورةً شاملة متّسقة الأجزاء . وأيًّا ما كان فلا نجد بُدًّا من أن نعرض أهم ما فى فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة فى بعض الأحيان ، وأن نبسطها فى نسق[1] .

يقسّم إخوان الصـفا فى رسائلهم ميدان النشاط العقلى إلى : العـلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم فى نفس العالم[2] ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة فى الخارج ؛ أما الصناعةُ فهى إخراجُ الصانع الصورةَ التى فى فكره ووضعُها فى الهيولى

والعلم موجودٌ بالقوة فى نفس المتعلِّم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده ؛ وأنفسُ العلماء علاّمةٌ بالفعل[3] . ولكن من أين أتى العلمُ للمعلم

(١) ولابد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتى ، أن أعين القارئ بإشارتى إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأيَ الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالِم يستخرج العلمَ برويّته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحى[1] ؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس فى المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم المعقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق[2] . فبطريق الحواس تعرف النفوسُ ما هو أخسُّ من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هى تعرف ذاتها وجوهرَها بالتأمل العقلى ، أو إدراكها إدراكاً مباشراً .

ومعرفة النفس لذاتها أوثقُ أنواع المعرفة وأفضلُها . وإذا حاول الإنسانُ أن يذهب فى المعرفة إلى ما وراء ذلك ألفى نفسه مقيَّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعةً واحدة بأن يبحث فى مسائل من قبيل حدوث العالم أو قِدَمِه[3] ، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء فى مدارج معرفة الله معرفةً بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا وبالأعمال الصالحة .

٥ — الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ ، وهى علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضاً علومَ الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا فى قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا » ؛ لأن العالم متغير ، ففيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع فى دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شىء على طريقــة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانيا . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمـانية وعشرين حرفاً ، أى ٤ × ٧[١] ؛ وبدل أن يسيروا فى دراستهم للأشياء على أساس الواقع الشاهَد ، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان فى جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، فى علم الحساب ، لا يبحثون فى العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون فى دلالته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبِّروا عن الأشياء تعبيراً رياضــيا عددياً ، بل هم يعلّلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلمُ العدد عندهم علم إلهى ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ؛ لأن المحسوسات إنما كُوِّنت على مثال الأعداد والمبدأُ المُطْلَقُ لــكل وجود مادى أو ذهنى هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوامٌ لــكل فلسفة ، فى أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهى مجرد وسيلة تسهِّل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلى الصحيح . ولــكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسِّيَّةٌ ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندســةٌ عقلية[٢] ، موضوعها أبعادُ الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية المقصــودة من الحساب والهندسة هى إرشادُ النفوس والتهدِّى بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندســة والحساب يؤدِّيان بنا أولّا إلى النظر فى الــكواكب . وهنا ، فى التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظرياتٍ مُغْرِقةً فى الخيال ، وقد يناقض بعضها

---

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون فى كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تُحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، فى كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعاداتُ الكائنات ومناحِسُها يأتيان كلاهما ، فى نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشترى والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والمريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فمُمْتَزِجٌ ، فيه السعادة والنُّحُوسَةُ معاً[1] ، وهو الذى يهب الإنسان العلمَ والمعرفةَ خيرَها وشرَّها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحيةٌ خاصةٌ يؤثِّر فيها ، والإنسان إن لم تُعاجله المنيّة ، يتعرّض لتأثير الأجرام السماوية كلِّها ، واحداً واحداً ؛ فالقمرُ يساعدُ الجسد على النموّ والزيادة ، وعطارد يُنَمِّى العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمةَ البنين والمال والرياسة والرفعة ، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ و بعد ذلك يتأهب بإرشاد المشترى للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون فى حالة تهيئ لهم استكمالَ الفضائل الطبيعية فى غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا فى الزمن القصير أن يستكملوا فضائلَ نفوسهم ، وإن كانوا قصيرى الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة[2] .

٦ — المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيقُ النسب مع الرياضيات ، فكما أن

---

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التهدّى من المحسوسات إلى المعقولات ، فالمنطق فى مكان وسط بين العلم الطبيعى والعلم الإلهى ؛ ذلك أن العلم الطبيعى يبحث فى الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث فى الصور المفارقة[١] ، أما المنطق فهو يبحث فى المعانى العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لذلك . على أن المنطق دون الرياضيات فى شأنه وفى موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول . والأشياء نموذجها الأعدادُ ، أما الصور والمعانى فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يَبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأنالوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليلٌ من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوانُ الصفا إلى الألفاظ الخمسة التى عند فرفوريوس لفظا سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثةٌ تدل على الأعيان ، وهى : الجنسُ والنوعُ والشخصُ ؛ وثلاثةٌ تدل على المعانى وهى : الفصلُ والخاصةُ والعرضُ[٢] .

والمقولات العشر أسماء أجناسٍ ، أوّلها الجوهرُ ، والتسعةُ الأخرى أعراضٌ له[٣] . ثم يُكمل الإخوانُ نظامَ المفهومات والمعانى الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

---

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .
(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجُ منطقية أخرى ، وهى التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدق وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدِّ تُعرف حقيقةُ الأنواع ، و بالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس[١] .

والحواس تُعرِّفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفةُ التى نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركّب عنها من الأسماء[٢] ، والأحكام التى يستخرجها العقل الإنسانى من هـذه المبادئ العقلية هى أسمى أنواع المعرفة ، وهى معرفة استنباطية يحصّلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتفترق عن المعرفة التى تُستَمَدُّ من الفطرة أو من الوحى الإلهى .

٧ — الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الوجود الأعظم ، المنزّه عن المشخّصات وعن الأضداد ، حتى عن التضادّ بين الجسمانى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبّر إخوان الصفا أحياناً بالخَلق فذلك مسايرةٌ لأسلوب أهل الكلام فى تعبيرهم ، ومراتب الصدور هى[٣] : (١) العقل الفعّال (νοῦς) (٢) العقل المُنْفعِل أو النفس الكلّيّة (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهى قوة من قوى النفس الكلية ، (٥) الجسمُ المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصرُ العالم السفلى ، (٨) المعادنُ والنباتُ والحيوانُ المكوّنة من هـذه

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .
(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .
(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ — ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان غير الله ، الذاتُ المطلقة التى هى فى كل شىء ومع كل شىء ، تكمِّل مجموعةَ الماهيات الأولى ، التى توازى الأعداد التسعة .

والعقلُ والنفسُ والهيولى الأولى والطبيعة جواهرُ بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدئ عالمُ المركَّبات . وكل شىء فى هذا العالم إما أن يكون هيولى أو صورة ، جوهراً أو عرضاً ، والجواهر الأولى هى الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هى المكانُ والحركة والزمانُ ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سايرنا مذهب إخوان الصفا ، الصوتَ والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور[1] ، ويسمَّى الجوهرُ أيضاً الصورةَ المادبةَ المقوِّمةَ ، والعرضُ يُسَمَّى الصورة العقلية المتمِّمة[2] . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً فى هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تُلْتَمَسُ فى الكلى دون الجزئى ، والصورةُ مقدَّمةٌ على الهيولى ، وكأنما الصورة الجوهرية طيفٌ ينفرُّ من كل اشتغال بالمادة ، فهى تسرى ، كما تشاء ، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة فى الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا فى الذهن فقط بل فى الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئُ أن يكوِّن لنفسه مما تقدم فكرةً عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادى[3] ، ولا شىء أبعد عن الصواب من هذا الرأى . نعم ، كانوا يذهبون

---

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريصى ، فله بحث فى هذا الموضوع عنوانه : الدروينية فى القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تَنْبَنِى على التركيب الجسمى لكل عالم ، بل هى تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سَرَياناً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسريانُها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، وهم يصرِّحون فى غير لَبْسٍ أن الفرس والفيل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيل . والحق أن الجسد فى مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدَها هى الماهية الفعَّالة ، وهى تخلُق الجسد لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماما إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .

هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالَمَ إنسانٌ كبير فالإنسان عالَمٌ صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلِّف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسانَ المطلق أو نفسَ الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ فى بحر الهيولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلا بالتدريج .

والنفس قوى كثيرةٌ تعينها على بلوغ هـذه الغاية ، وأفضلُها القوى النظرية المفكِّرة ، لأنها تؤدى إلى المعرفة ، والمعرفةُ لبابُ حياة النفس .

ونفس الطفل فى أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنْقَش عليها شىء ؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخَيِّلة وتجمعه ، ومجرى هذه القوة مقدَّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكِّرة — ومسكنها وسَط الدماغ — فتميزُ بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التى مجراها مؤخَّر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبِّر عما فى النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقَيِّدها بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة[1] .

والقوة السامعة مقدَّمةٌ على القوة الباصرة ، فى الحواس الظاهرة ، لأن الباصرة مقيَّدةٌ باللحظة التى تُبْصِر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالفعل فى تلك اللحظة ؛ أما السامعة فهى تعى ما أحسَّته فى الماضى ، وتسمع نغمات الأفلاك المتآلفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وعملهما لا يدخل فيه عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان فى الحواس الظاهرة ، نجد خصائص العقل الإنسانى تتجلَّى فى الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفى استعمال اللغة وفى التصرف فى أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم . ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتُها فى ميدان المعارف عند الناس . والفكرة التى لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

---

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٤٧ ، ٣٤٩ — ٣٥

تكون موضوعا للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلا بذاته[١] .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأى فى العلاقة بين اللفظ والمعنى و بين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ — فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، فى صورتها الأخيرة ، هى فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس فى هذا يختلفون اختلافا بيِّنا ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلِّصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء فى مصاف الملائكة المقربين . وإذ بلغت النفس مقامَها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية .

ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال[٢] ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بَدْوٍ أمِّيِّين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما فى هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم ، و ينبغى لمن هم أرق منهم فى المعارف أن يؤوِّلوها تأويلا ينفى عنها الصفة الحسية .

---

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد فى رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال فى الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أى أساس يمكن أن ينهض ، أمام عاقل متفكر ، مثلُ هذا الرأى ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلى تلخيص بألفاظ من عنده من فكرة هى أيسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا فى الديانات الأخرى للأمم[1] ؛ وكانوا يرون أن ثَمّ دينا عقليا فوق الأديان جميعا ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطا عقليًا ميتافيزيقيا . وقد أدخلوا بين الله و بين العقل الفعال ، الذى هو أول مخلوقاته ، الناموسَ الإلٰهى الذى يشمل كلّ شىء ، كمبدأ ثالث ؛ وهو وضعٌ محكَم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شرًّا .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذِّب بالنار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها[2] ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآثمة تلقى جَهَنّمَها فى هذه الدنيا وفى نفس الجسم الذى تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس الجسد . أما القيامة الكبرى ، فى اليوم الآخر ، فهى مفارقة النفس الكلّية العالم[3] ، ورجوعُها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعا .

١٠ — مذهبهم فى الأخلاق :

ومذهب إخوان الصفا فى الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيِّرًا إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذى تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هى التى تصدر عن الرويّة

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التى اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهى تقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة فى الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والعمل الخليق بالأجر هو الذي يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهي ؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات .

ولكن لا بد في هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالمحبة أسمى الفضائل ، وهي المحبة التي غايتها الفناء في الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه المحبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُثلج الصدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث في النفس الرضا في هذه الدنيا ؛ وهو في الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلي .

لا نعجب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد بخساً عظيماً ، ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس ، ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام] محتبسين إياها على قانون المحبة ، ولكن يجب أن نعنى بالجسد ونُصْلِح من شأنه ، لتجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيّها . وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلا إنسانياً أعلى يستعيرون مميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسيّ النسب ، عربيّ الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المخبر ، مسيحيّ المنهج ، شامي النسك ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، مَلَكي الأخلاق ، ربّاني الرأي ، إلهي المعارف[1] .

١١ — تأثير رسائل إخوان الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفّقوا بين الدين والعلم ، ولكن

---

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يُرْضِ أهلَ الدين ولا أهلَ العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا فى تأويلهم القرآن على غير ظاهره أو بلا يخرجه عن المراد منه نظرةَ ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين يندّدون اليوم بتفسير الكونت تولستوى العهد الجديد ؛ ثم إن المتشدّدين فى التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً فى معظم المثقفين ؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرةً ، معظمُها حديثُ العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا فى جملتها من جديد عند فرق كثيرة فى العالم الإسلامى ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم وقد أفلحت الحكمة اليونانية فى أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطاطاليسية لا تثمر إلا فى جو مُصْطَنَع هيّأه لها الأمراء والإمام الغزالى يرمى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدُّها فلسفةَ العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً فى أن يقتبس منها ما فيها من خير[1] ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم فى تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير فى الشرق الإسلامى . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها فى بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م[2] .

---

(١) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١٩ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالى عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخاص بابن سينا .

٤ – الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثراً بالأفلاطونية الجديدة فى الشرق

١ – الكندى [1]

١ – حياة الكندى :

يتصل الكندى ، من وجوه كثيرة ، بمتكلمى المعتزلة [2] و بأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعةٌ على أن الكندى أول من أخذ بمذهب المشّائين فى الإسلام ؛ وسيتبين مما يلى مقدارُ ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

---

(١) انظر مقالتى : « عن الكندى ومدرسته » .
"Zu Kindi und seiner Schule", in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie XIII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف) .

انظر ما جاء عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبحثاً عن الكندى للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبحثاً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التى لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة[١] .

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندى[٢] (من قبيلة كندة) عربيّ المُنْتَسَب ؛ فلُقِّب لذلك « فيلسوف العرب »[٣] ، تمييزاً له عن أقرانه من الموفّرين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندى يردّ نسبَ نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا لتمحيص هذه الدعوى[٤] ، وأيًّا ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً فى الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد وُلد فيلسوفنا فى أوائل القرن التاسع الميلادى (أواخر القرن الثانى من الهجرة) على الأرجح ، فى الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندى حصّل بعض علومه فى البصرة ، ثم فى بغداد ، أى فى حواضر الثقافة فى عصره ؛ ومن هنا صار الكندى يجمع لثقافة الفرس وحكمة

---

(١) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندى الى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الوافى عن فلسفته فى الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة . ونظراً لأنى قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل ففى ذلك غنى عن التطويل فى التعليق على هذا الفصل .

(٢) اتفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليبزج ١٨٧١) . وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى

(٣) ارجع مثلا الى ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر نسب الكندى كاملا حتى ينتهى الى قحطان عند ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأناً أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم[١] ؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أخٌ ليونان الذى انحدر من سلالته الإغريق[٢]. وكان يمكن القولُ بهذا الرأى فى قصور بنى العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفِلُ بجِنْسِيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث الكندى فى قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبَه فيه ، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربيــة[٣] ، وأنه كان يهذِّب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى : « أوتولوجيا أرسطوطاليس »[٤] ؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندى . وربما كان فيلسوفُنا يقوم فى قصر الخلافة بعمل المنجِّم أو الطبيب ، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أُقصى فى أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السُّنَّة ، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

---

(١) هذا ما تعارضه آراء الكندى معارضة تامة — وليراجع القارئ رسائله نفسها رغم أنها فلسفية تفيضَ بالإيمان وبتعظيم النبوة المحمدية وعلوم القرآن .

(٢) ينسب المسعودى (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأى الى ذوى العناية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن الكندى كان يذهب إليه ، ويذكر عليه رداً شعريا طريفاً لأبى العباس عبد الله بن محمد الناشى .

(٣) يقول ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو معشر فى كتاب المذكرات لشاذان : حُذّاق التراجمة فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى » . وأغلب الظن أن الكندى لم يكن « ناقلا » ، أعنى مترجما بالمعنى الذى نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه ؛ لكن الكندى لم يذكر هذا الكتاب فى رسالته فى إحصاء كتب أرسطو ، وقد نشرناها فى آخر الجزء الأول من رسائله .

٨٦١ م) ، وحُرِم من كتبه زماناً طويلا[١] ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلا[٢] ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجهل السنة التي مات فيها الكندى جهلنا للسنة التي وُلد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجب أن المسعودى ، (انظ ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندى ، لم يذكر شيئا قط في هذا الصدد ؛ والراجحُ الذى يُستفاد من إحدى رسائل الكندى في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دورٌ صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندى للدولة في هذا الظرف أنه أكد لها بقاء يدوم نحواً من أربعمائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهدَّدة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدَّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصّر إلا عما لا يتجاوز نصف القرن[٣] .

---

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندى لولده : « والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالجاحظ في كتاب البخلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أى أنها ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م .) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929 إلى أن الكندى توفى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وجعل الأستاذ نللينو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ — موقفه من علم الكلام :

كان الكندى رجلا واسع الاطلاع على جميع العلوم[١] ، وقد تمثل كل ما كان فى عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به فى الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقريا مبتكراً بوجه من الوجوه[٢]

وآراؤه فى المسائل الكلامية فيها نَزْعَةُ المعتزلة[٣] ؛ فقد كتب فى الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هى توجد قبلَ الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندى نظريةً كانت تُنسَب فى ذلك الزمان

= الكندى عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندى فى ملك العرب أنه شهد الفتنة التى قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر القفطى ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندى فيلسوف مبتكر بالمعنى الذى يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة للكندى كتابا فى أن أفعال البارى كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً فى التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصلين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندى يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والمانية والملحدين ؛ وتذكر له كتب فى هذه المسائل ، كما تذكر له كتب فى الرد على بعض المتكلمين ، وفى الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلا بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شىء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضى وطبيب ، ويقول الشهرزورى فى نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندى كان مهندساً وإنه قد جمع فى تصانيفه من الشرع والمعقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة ، كما نراها عند الفارابى . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

الهنود أو البراهمة ، أساسُها أن العقل وحدَه يكفى مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوّة[١] ؛ ولكنه كان يحاول أيضا التوفيقَ بينها و بين العقل ؛ وقد حدا به الإلمامُ بالمذاهب فى مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجْمِعةً بأسْرِها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمُنا أن يعرِّفها بأكثر من هذا[٢] ؛ ولكن من الواجب على كل ذى نظر ثاقب أن يُقِرّ بألوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسله شهداء على الناس ، وأمرهم ان يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن ينذروا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ — الرياضيات :

وتنحصر فلسفةُ الكندى الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، فى الرياضيات والفلسفة الطبيعية[٣] التى تمتزج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات[٤] . وكثيراً ما نجده فى تآليفه يرسل لخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد[٥] .

(١) للكندى رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له القفطى كتاباً فى إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، وتجد رأى الكندي فى علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، فى رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ — ٣٦٣ ، ٣٧٢ — ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد ، وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » .

(٣) لكن أطول رسائله التى بين أيدينا هى الفلسفة الأولى ، وله رسائل فى كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة فى أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبى أصيبعة والقفطى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندى فى ملك العرب وكميته التى نشرت فى أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طبّق الرياضيات فى أبحاثه الطبيّة ، فى نظريته المتعلقة بالأدوية المركّبة ؛ والواقع أنه بنى فعل هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتوالية الهندسية المتضاعفة . والأمرُ فى الأدوية أمرُ تناسب فى الكيفيات المحسوسة وهى : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً فى درجة ١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن يكون الدواء حاراً فى درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج المعتدل ، وهلم جرًّا[1] . ويظهر أن الكندى عوّل على الحواس ، ولا سيما حاسة الذوق ، فى الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى فى فلسفته شيئاً من فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأى ، إن كان طريفاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانبه سوى تلاعب بالخيال الرياضى .

على أن كاردان (Cardan)[2] ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر الكندى ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثنى عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولا .

---

(١) تعرض ابن رشد فى كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية لرأى الكندى هذا ونقده نقداً شديداً . وهو يعيب الكندى بأنه فى كتابه فى طبيعة الأدوية جاء بشناعات وهذيانات أدت إلى تخبط فى علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب الكندى ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه فى طبيعة الأدوية أو أنه فى طبيعة الدواء المركب . راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة العرائش ، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها ، خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندى فى المشكلة ونقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, — راجع تصديرنا للجزء الأول من رسائل الكندى لتجد كلام كاردان وترجمته

٤ — الله ، العالم ، النفس :

كان الكندى ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالَم مخلوق لله ، وفعلُ الله فى العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤَثِّر فيما دونه . أما المعلولُ فلا يؤثر فى علته التى هى أرقى منه فى مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول[1] ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلول ، كالحوادث المستقبلة ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى فى العالم[2] .

وكنال التَّحقُّق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مردُّ كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التى يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس فى الرتبة الوسطى بين العقل الإلهى وبين العالم المادى ؛ وعنها صدر عالمُ الأفلاك . والنفس الإنسانية فيضٌ من هذه النفس ؛ وهى من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدةٌ بمزاج جسدها ، أمّا باعتبار جوهرها الروحى فهى مستقلة عنه ؛ وهى بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية[3] .

---

(١) نجد بعض هذه الآراء فى رسائل الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز . لكن الفعل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شىء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شىء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندى ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) فى المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة الكندى فى النفس ، وهى ضمن مجموعة (من ص ٦٣ — ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندى آراء =

ويذهب الكندى إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ فانٍ ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزوّدة بذكرى حياتها السابقة . وهى لا تطمئن فى هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالبَ شتى تحول دون إرضائها الحوائلُ ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام .

والحقُّ أنه لا دوام لشىء فى هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذى قد يُسلب منا فى أى لحظة كلَّ ما هو عزيز لدينا من مُقْتَنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا فى عالم العقل . فإذا أردنا أن تقرَّ أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقْبِلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَتَعكَّفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همّنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود[1] .

٥ — نظرية العقل :

ونظرية الكندى فى المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التى ركناها المحسوسُ والمعقولُ والتى تنزع نزعة خُلقية ميتافيزيقية . ويذهب الكندى إلى أن معارفنا إما أن تكون حسيّة وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوّتَىْ النفس الحسيّة

= لأرسطو وأفلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهى نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجرى وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر فى حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر فى مرآة صقيلة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد نشرنا هذه الرسالة فى الجزء الأول من رسائل الكندى ، ص ٢٧٠ فما بعدها .

(١) راجع رسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعددناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٨٠ (٢١) فما بعدها .

والعقلية ، من القوة المتخيِّلة أو المتصوِّرة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورةَ العقلية . وكما أن المحسوس فى النفس هو الحسّ ، فكذلك المعقول هو والعقل شىء واحد[1] .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (νοῦς) فى الصورة التى ظلّت عليها تتبوأ مكاناً عظيما عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن ينالها تغييرٌ كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعانى الكليّة عنايةٌ علمية أيضاً بالواقع الطبيعى فإن من أول ما يبدو فى المباحث الفلسفية للمسلمين فى العقل حاجتُهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسّم العقل[2] أربعة أقسام : أولها العقلُ الذى هو بالفعل دائما ، وهو علة جميع العقول والمعقولات ؛ فهو عنده ، فيما يُرجَّح ، الله أو العقل الأول المخلوق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كعادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فِعْلٌ به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل[3] .

---

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول من رسائله .

(٢) تجد التفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ويحسن أن نذكر النص اللاتينى نقلا عن نشرة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى المادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى، أعني العقل الذي هو بالفعل دائمًا.

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبةٌ من الله، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus).

وهذا الرأي الأساسي الذي دان به القدماء، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آتٍ من مصدر خارج عنَّا، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية. غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحًا فيما يتعلق بهذه الفلسفة، لأن «العقل الفعال» الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد.

على أن الإنسان دائمًا قد جعل لإلهه أو آلهته الفضلَ في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسُبون أفعالَنا الخُلُقيَّة إلى الله بلا واسطة[1]. أما عند الفلاسفة فالعلم أعظم قدرًا من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقًا بالعالم المحسوس

= في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي نشرها Clemens Bäumker، مجلد ٢، الكراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum". ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس. وقد ناقشناه هو وغيره وبحثنا المشكلة بحثًا مستفيضًا في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ ن الجزء الأول من رسائله.

(١) هذا التعميم يحتاج الى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها، وهو يثاب ويعاقب على ذلك.

الأدنى ، وقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو فيضٌ من العالم العلوى ، أى من جانب الله .

وجلىٌّ أن نظرية العقل ، كما نراها عند الكندى ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسى ، فى الكتاب الثانى « فى النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيداً لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام[1] . أما الكندى فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون وأرسطو ، وعنده تمتزج الأفلاطونية

---

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم غموضها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ٥ أن العقل عنده :

١ — عقل منفعل : وهو من المعقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلا بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المعقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ا ، سطر ١٠ — ٢٥) .

٢ — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الهيولى . وهو يقدر على إحداث كل المعقولات فى العقل المنفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المنفعل بعد حصول المعقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء ، وهو فى هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٢٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه العقول جميعاً فى النفس (انظر أيضاً : ,Gilson, Archives (p. 6 أما عند الإسكندر الأفروديسى فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) : (١) عقل هيولانى (intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً ، وإنما يسمى بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولى التى قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثانى هو الهيولانى بعد حصول المعقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة فى الكاتب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذى يحدث المعقولات فى العقل الهيولانى (Gilson p. 13) ؛ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسى .

ويشبه أن يكون الكندى قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندى يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر ، لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا ينبنى عليه فرق حقيق بين التصنيفين . راجع مقدمتنا لرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل الثانى بمعنى الظاهر أو المبين .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » فى كل شىء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو[١] .

٦ — الكندى باعتباره أرسططاليسيا :

والآن فلنجمل ما قلنا : الكندى متكلم معتزلى وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطونى الجديد ، مع إنباقات من المذهب الفيثاغورى الجديد[٢] . والمثل الأعلى عند الكندى هو سقراط ، شهيد الوثنية فى أثينة ؛ وقد ألف كتبا كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه و بين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندى أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه فى تآليفه[٣] ، ولا شك أن لهذا الرأى أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى[٤] ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شروح

---

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندى لمعرفة موقفه الحقيق فى مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد فى الرسائل الكثيرة العربية التى بين أيدينا للكندى ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبى أصيبعة مثلا ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تواليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : O. Flügel, al-Kindi, Leipzig ؛ 1857, S. 6 ؛ فهو يذكر مثل هذا نقلا عن ابن جلجل ، وراجع رأينا فى موقف الكندى بالنسبة لأرسطو فى تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندى فى كتاب Flügel تر أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وألفاظه وموته ومحاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، وراجع مثلا هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهٍ بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها[1] ، ونحو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلا إن الحركة متناهية ، شأنُها شأنُ العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء عِلم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يَخدع الناسَ أو يَخدع نفسه . وقد حاول الرازى الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا[2] .

٧ — أصحاب الكندى :

أما تأثير الكندي معلّماً ومؤلّفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غيرَ مدافَع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م[3] ؛ وكان صديقاً

---

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلا الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيميائيين (القفطي ص ٢٤٦) ؛ وللرازى « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتنع » (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

الخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة فى حكومته[1] ، وقد ذهب ضحية طيش المعتضد[2] .

اشتغل السرخسى بالكيمياء ، واجتهد فى تعرف حكمة الخالق وقدرته فى عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثرُ من السرخسى ذكراً بين تلاميذ الكندى أبو معشر المتوفى[3] عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل فى شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه فى سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندى ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين[4] . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تَكْمُلْ له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فعلا أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك فى التعليم مما يُمَيِّزُ العرب فى تحصيلهم للعلوم فى القرون الأولى ، بما كان فيهم من شَغَف بالعلم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمُها .

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسى « كان أولا معلماً للمعتضد ، ثم نادمه وخص به ، وكان يفضى إليه بأسراره ، ويستشيره فى أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب علمه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأفشاه وأذاعه بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه المعتضد إليهما » ؛ وقد قتله القاسم بعد سجن فى عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخى — يقول ابن النديم إنه توفى فى رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبى معشر ، أنه « كان يضاغن الكندى ، ويغرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ، فدس عليه الكندى من حسَّن له النظر فى علم الحساب والهندسة ؛ فدخل فى ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى » ؛ ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندى بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعضُ ما كتبوه مُقْتَبَساً فى كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً من آرائهم حُفظ فى رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفَنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً[1] .

---

(٢) ولا يحسن أن ننتهى من الكندى من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداها القاضى صاعد فى طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن الكندى : « ومنها كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الكندى هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص فى نظر صاعد . ويذكر القفطى (ص ٢٤١) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الكندى لصناعة التحليل « التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ، ويقول : إن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التى يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله فى كلامه عن الفارابى (ص ٦١) وتابعه عليه القفطى (ص ١٨٢) ، وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٦) . يقول صاعد إن الفارابى نبّه : « على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرّف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هى ما يذكره الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التى تستعمل لتصحيح شىء ما فى الأمور كلها هى فى الجملة خمسة : يقينية ، وظنونية ، ومغلّطة ، ومقنعة ، ومخيلة . والفارابى يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن تكون هذه الخمسة هى أجزاء المنطق على الحقيقة فى رأى الفارابى ، ويقابلها البرهان ، والجدل ، والأقاويل المغالطة ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهى توطئة للبرهان ، وإنما دخلت فى المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من مفردات المقولات .

فكأن صاعد يقول : إن الكندى أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلاً منها فى مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعداً أصاب فى قوله إن هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون .

٢ ـ الفارابي[1]

١ ــ أصحاب المنطق :

أخذ أصحابُ المنطق أو أصحابُ ما بعدُ الطبيعة[2] يتميزون ، في القرن العاشر

---

(١) إذا كان الكندى قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (صاعد ص ٦١) « وفيلسوف المسلمين غير مدافع » (القفطى ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس ابن سينا ، بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » . ويقول ظهير الدين البيهقي (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب تتمة صوان الحكمة للمؤلف نفسه ، وقد نشر فى لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والشهرزورى (نزهة الأرواح وروضة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٠) فى ترجمة الفارابي : « وكان أبو على تلميذاً لتصانيفه » ، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما فوق الحصر من آراء ابن سينا التى أخذها عن الفارابي ، من غير تغيير حتى فى ألفاظها . ونكاد لا نجد فى فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك فى كتابه Mélanges ص ٣٤٢) .

ويقول ديتريصى Dieterici فى مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذى يقرأ الفارابي يجد فى تفكيره طرافة ونضوجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل فى الفلسفة . وإذا كان الكندى ، كما ألمع إليه دى بور ، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندى كما كما تدل على ذلك كتبه التى لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهى عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق المصطنع وعن العجمة الفكرية واللغوية . وقد كان الفارابي يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . ارجع إلى ما كتب عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق فى الجزء السابع من المجلد الثانى عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عنوانه : نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور ابراهيم مدكور : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école Philos[illegible] . ويجب على القارئ الرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبع ليدن والأخرى بحيدر آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم =

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يتبعون فى أبحاثهم منهجاً أكثر دقةً وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون فى بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين فى العلم ، عُنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبداً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تتسنَّى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمتُه ويتمثل إحسانُه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

= يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؛ فمثلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (طبعة فانديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادئ الرأى المشترك دون تمحيص . وكان الفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد عنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢) ؛ ويوصى ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صمويل بن تبون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألفه ، خصوصاً كتاب مبادئ الموجودات ، فهو زهرة الدقيق الخالصة » (مونك ص ٣٤٤) . وقد نبه صاعد فى طبقات الأمم على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هامش ص ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُباين طريق الطبيعيين كل المباينة . فالحادث الجزئي في نظرهم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت كلي ، ويمكن استنباطه من هذا الكلي .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجعلون دراسة آثار الأشياء أساساً لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛ وهم في كل أبحاثهم يتلمّسون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أدناها إلى ذات الله . ولكي نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله في نظرهم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أولَ صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم[1] .

---

(١) ولنوضّح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيق تبين معنى كلام المؤلف : فالفارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طريقي الاستدلال على وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإتقان ، وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، عرضة لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثره الفارابي فهو أن يتأمل المفكر « عالمَ الوجود المحض » ، وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مركوزة في الذهن ، يدركها العقلُ من غير توسط معانٍ أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكنا ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من غيره ، بحيث لو فُرض عدمُه ووجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس وجوده من ذاته ، يستوي وجوده وعدمه ، بحيث إذا وُجد لابد أن يكون وجوده من غيره . ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية — وإلا لما وُجد الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّنَ لهم أنه الحق ، أو لم يكفِ بربّك أنه على كل شيء شهيد » [سورة ٤١ (فصلت) ==

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين فى الزمان ، كما أن متكلمى المعتزلة نظروا فى أفعال الله أولاً ، ثم نظروا فى ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازى كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التى يُستعمل فيها المنهج المنطقى ، والتى مهّد الكندى وغيره إليها السبيل ، فهى تبلغ أوجها ممثلةً فى رجل معاصر للرازى ، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى .

= آية ٥٣] . فالنظر فى آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق « الحكماء الطبيعيين » الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء إلى صانعها ، وهو فى الشطر الأول من الآية ؛ والنظر فى الوجود من حيث هو الاهتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثانى ، طريق « الحكماء الإلهيين » ، أى حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو فى الشطر الثانى من الآية ، وهو فى رأى « الحكماء الإلهيين » أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره فى معنى الوجود .

ويذكر الفارابى دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث فى عالم الكون والفساد ممكنُ الوجود ، لأنه لو كان واجبَ الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وُجد ؛ والممكنُ الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هى واجب الوجود بذاته .

وثَمّ طريقةٌ أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهى تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية فى الإنسان ؛ ولكل منها هُويّةٌ أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلة فى الهوية ، ولا هذه فى تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود فى كل ما وجودُه المتعين أو هويته متغايرٌ لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلّية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لهويته ، يعنى لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابى كتاب فصوص الحكم ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل الفارابى) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحكم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ — حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يظله الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زي أهل التصوف .

ويُقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصّل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلّم نصراني ، وهو يوحنّا ابن حيلان[1] ، وألمّ في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلتين للمجموعتين الثلاثية والرباعية (Trivium und quadrivium)[2] عند النصارى في القرون الوسطى . ويدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)[3] . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة .

---

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التنبيه والإشراف للمسعودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلكان في حكايته لقدوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والشهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن وَلُوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرّب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة مرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عنى بها أهل حرّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زماناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة[1] الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة[2] ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م[3] . ويروى أن أميره تزيّى بزيّ أهل التصوف وصلى

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلادتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته العلماء ، « ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر » (ابن خلكان ج ١ س ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ س ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد (س ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ س ١٣٤) ، والقفطي (س ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ س ١٠٢) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والشهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه[1] [فى بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابى بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هرماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متّى[2] ، أحد معاصريه وزملائه فى التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدى[3] مات عام ٩٧١ م ، وسنّه إحدى وثمانون عاماً .

٣ — موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو :

ولم يعيّن أحدٌ الترتيبَ التاريخى لمؤلفات الفارابى . وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين[4] والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التى انتهت إلينا ، فهى مؤلفاتٌ كتبها للجمهور أو صنّفها أيام صباه ؛ فلما تقدم فى مدارج تكوّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أهلُ الشرق « المعلّمَ الثانى »[5] ، يعنون أنه المعلم الثانى بعد أرسطو [باعتباره « المعلم الأوّل »] .

---

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأبين ، تقال عن الميت ؛ والمذكور فى كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه فى نفر من خاصته ، ويغلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلا من كلمة Leichengebet ، فى معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفى أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا المنطقى ، وإليه انتهت الرياسة ومعرفة العلوم الحكمية فى وقته ؛ قرأ على أبى بشر متى وعلى أبى نصر الفارابى ، وكان أوحد دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) للفارابى كتاب المختصر الصغير فى المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجى خليفة فى كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبتزج ١٨٣٥ م) نقلا عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمى المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابى أحصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتّبت على صورة لم تتغير فى جملتها ، وصارت تُفسَّر وتُشرح على طريقة الفارابى[١] .

وأولها الكتب الثمانية فى المنطق وهى : كتاب المقولات « قاطيغورياس » ، وكتاب العبارة « بارى أرمنياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « طوبيقا » ، وكتاب الأقوال المغلِّطة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا »[٢] . أما إيساغوجى فرفوريوس « الكليات » فهو مقدمةٌ لهذه الكتب . وتأتى بعد ذلك الكتبُ الثمانية التى تبحث فى الطبيعيات ،

= ترجمةُ أحدهم ترجمةَ الآخر ، « فبقى تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عَفَت وسومُها ، إلى زمن الحكيم الفارابى ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح السامانى أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابى ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثانى » ، فلذلك لقب « بالمعلم الثانى » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوّداً بخط الفارابى فى خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ، ولخص منه كتاب الشفاء ، « ويفهم فى كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثانى » . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته (ص ٥٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٢ هـ) من أن أرسطو سمى بالمعلم الأول ؛ لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ، فإن ما قام به الفارابى من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمى « المعلم الثانى » . ولا شك أن ما يقوله حاجى خليفة كلام ينبغى أن نتلقاه بالتردد والحذر .

(١) لكن الكندى « رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة فى الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٣٥٩ — ٣٨٤ ، وبين ترتيب الكندى وترتيب الفارابى شبه كبير ، والكندى هو السابق ، على كل حال .

(٢) فى إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٣٣ تجد هذه الأقسام مذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندى عنها فى رسالته .

وهي : السماع الطبيعي[1] Auscultatio physica ، وكتاب في السماء والعالم de caelo et mundo ، وكتاب الكون والفساد de genratione et corruptione ، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie ، وكتاب النفس de Anima ، وكتاب الحس والمحسوس de sensu et sensato ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكان الفارابي يعد الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى « أثولوجيا أرسطوطاليس » (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة[2] . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتمشياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يمثل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سعي الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[3] ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

---

(١) يسميه الفارابي سمع الكيان — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ سنة ١٩١٠ م) ، ويسميه الكندي : الخبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض [illegible] الحكيمين في إثبات الصانع وفي أمر المثل وفي العلاقة بين النفس والعقل .

(٣) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

اللغوية ، وفي السيرة العملية لكل منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد[١] . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة[٢] . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تقلد إماماً واحداً وتنقاد له انقياداً أعمى[٣] .

٤ — الفلسفة :

وقد اعتبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل[٤] ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

---

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشئ عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدون إلا أخيراً وبالرموز والألغاز ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين ، وهكذا يمحو ما يتوهمه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوبية ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع القارئ إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التي يعول عليها ؛ وهو لا يعني العقل الفردي بل العقول المختلفة المستقلة ، ولذلك « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يغتر باتفاق أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة المقلدون لرأي واحد ، المذعنون لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للخطأ ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومعاندة وتبكيت . أما تسمية هذا بوحي من فلسفة المبتكرة ففيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرطُ كل نظر فلسفي وثمرتُه ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو[١].

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق[٢]. والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة[٣] ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نتشبه بالله[٤] ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون .

والفارابي يرى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة

---

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدَّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة بأنه يجب أن يكون حسن الخلق متصوراً من الشهوة « كيما تكون شهوته للحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون مبغضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتاب البيهقي (١٤ — ١٥) والشهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متأدباً بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ... ... غير مخل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها معظماً للعلم والعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا العلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل حرفه . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ — ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ [illegible] .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يمحصوها[1] ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصّلون صورة شاملة للموجودات . وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كلُّ ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطقه . ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، ونتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ — المنطق :

وليس منطقُ الفارابي مجردَ تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون التعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم[2] ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

---

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة في نصرة العقائد ، ويحصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلّمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمّة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعانى والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثانى على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق . والتصورات — التى أقحمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب .
ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرتسم فى النفس ، أعنى كلا من صور الجزئيات التى يؤديها الحس ومن المعانى الأولية المركوزة فى الذهن بفطرته ؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان[1] ؛ وهذه الصور والمعانى يقينية أولية ، يمكن أن نُنَبِّه لها عقلَ الإنسان ؛ وأن تفطن لها نفسُه ؛ ولكن لا يمكن أن يُبَرْهَن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بيّنة بنفسها ويقينيه إلى أقصى درجات اليقين[2] .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب . وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله[3] . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التى هى أسس أو أصول بديهية لا بد منها فى الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفى الأخلاق[4]

---

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) يميز الفارابى بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهى إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود : وعنده أن هذه « معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التنبيه ، إذ لا شىء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يميز الفارابى أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشىء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شىء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى إلى المجهول هى ، عند الفارابى ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث فى المعانى والحدود (أعنى المقولات) ، وفى تأليف القضايا منها (أرمينوطيقى) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقى الأولى) إلا توطئة البرهان[١] . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[٢] .

وأعلى هـذه القوانين ، عند الفارابى ، قانون التناقض الذى به يظهر العقل صدقَ قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، فى وقت معاً بفعل عقلى واحد . وعلى هذا ينبغى إيثار قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمى .

ولا يقنع الفارابى بالناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغى أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدى إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولِّد العلم ويُحْدِثَه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها كمادة فى تركيب القياس ، بل هو ينظر فى صدق ما تتضمنه هذه القضايا فى جميع فروع العلم[٣] ، فليس البرهان عند الفارابى آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها .

---

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابى فى كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسية » .

(٣) يذكر الفارابى فى الجمع بين الحكيمين فى أمر القسمة والتركيب فى توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكأن البرهان عنده يعيِّن الحدّ .

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهى إلى علم اضطرارى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى المواضع الجدلية يبحث الفارابى درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى نُحَصِّل بها لمعرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل المغلِّطة والخطابية والشعرية التى أهمُّ ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابى يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويجعل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ؛ وهو ينتهى قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرِّجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية ، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة . فالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى الفارابى كلام باطل وكذب لا قيمة له[1] .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة الكليات ، متابعةً لإيساغوجى فرفوريوس . والجزئى عند الفارابى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد فى الذهن أيضا . وكذلك الكلى ، فهو لا يوجد وجوداً عرضيا فى الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقيا فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج الكلىّ من الجزئيات بطريق التجريد[2] ؛ غير أن الكلىّ وجوداً بذاته ، متقدما

---

(١) يقول الفارابى إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يُتعلَّم من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغى أن يقدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعنها تحصل الكليات ، وهى التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذاً ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : الرأى القائل بأن الكلى سابقٌ على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)[1]. ولكن الوجود ذاته هل يُعَدّ أيضا فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه مقولة تصدق على الشىء الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشىء فى قضية ، أن يبيّن شيئا من أمره : فما وجود الشىء إلا الشىء نفسه[2]

٦ — الموجود ، الله :

ونزعة الفارابى المنطقية نراها أيضاً متجلّيةً فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثَمّ سوى هذيْن الضربيْن من الوجود[3] . ولما كان كل ممكن لا بدّ

---

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشىء [عنده] ليس هو غير الشىء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علةٌ تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجودٍ واجب الوجود ، لا علة لوجوده[1] ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقلٌ محض ، وخيرٌ محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض[2] — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات؛ وتعيُّنُه هو عينُ ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهانَ على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له[3] ؛ فلو كان ثَمّ موجودان ، كلٌّ منهما واجبُ الوجود ، لكانا مُتّفقَيْن من وجهٍ ومتباينَيْن من وجه ، وما به الاتفاقُ غيرُ ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غايةُ الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتميِّز المتحقِّق نسميه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حدُّه ؛ غير أن الإنسان يثبت للباري أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

---

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يبطل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولمن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى عيون المسائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ، حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعانى التى جرت العادة بأن تدل عليها[1] ، بل على معان أشرف وأعلى ، تخصُّـه هو . و بعض الصفات تُضاف للذات من حيث هى ، و بعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلٰهية[2] . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كُنْهَهَا إلا بطريق التمثيل القاصر[3] . ولما كان البارئ أكملَ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتُنا به أكملَ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكملُ من معرفتنا بالطبيعيات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية[4] ؛ ولكنا أمام الموجود الأكمل كأنَّا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا ؛ فالضعف الناشئ عن ملابستنا للمادة يقيِّد معارفَنا[5] ويعوقها .

٧ — العالم العلوى :

ومعرفتنا لله من الموجودات التى تصدر عنه و يصدر بعضها عن بعض أوثقُ من معرفتنا له فى ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكلُّ ، وعلتُه هو قدرته العظمى ؛ ومن تعقُّله لذاته يصدر العالم . وعلَّةُ الأشياء جميعاً ليست هى إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه[6] .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التعليقات ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ ص ٢ — ٣ ، ورسالة فى إثبات المفارقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) المدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن الفارابى يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، =

صورُ الأشياء ومُثُلها .

ويفيض عنه بعد الأزل مثاله، المسمى الوجود الثانى[1]، أو العقل الأول[2]، وهو الذى يحرك الفلكَ الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تِباعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة[3] . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعةً — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضا روح القدس[4] ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .

والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان[5] .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

= ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه » (عيون المسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) يسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وبهاتين تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعّال ، ليست أجساما ، ولا هي أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهي النفس والصورة والمادة ، فهي تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساما[١] .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة في العقل[٢] — فهي ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهي : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والاسطقسات الأربعة[٣] .

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثي . وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذي كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي ؛ أما الجوهر الذي تحويه فردُّه إلى المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فنجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، في رأيه ، يبدو على صورة فَيْض من العقول ، يحدث منذ الأزل : فإذا تعقل العقلُ الأول مُبْدِعَه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثاني ؛ ومن تعقّل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عيون المسائل ص ٨ .

(٣) هي العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهي الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكون العالم السفلي عندهم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصته ، يلزم عنه وجودُ الفلك الأقصى ؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضروريا ، حتى تصل إلى الفلك الأدنى ، وهو فلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس[١] — كما يعرف هذا النظامَ كلُّ مثقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور فى المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك باحتاءها تؤلف سلسلة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجادُ العالم وحفظُ وجوده شىء واحد[٢] . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ، ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر العدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ — العا[illegible]

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقُّفا كليًّا على عالم الأفلاك السماوية[٣] ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إنما يتناول العالَم السفلى فى جملته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثرُ

---

(١) يجد القارئ ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك ، فى المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله ڤورمس Worms من أن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شىء فيما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد — راجع نشرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء ، الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا [illegible] ـب المبدع » ؛ فهو علة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر، أعني أنه يحدث وَفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبيِّن فسادَ علمِ أحكام النجوم[1] الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفتُه معرفة يقينية[2] . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى[3] أ كلّ من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخيرَ .

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيِّرةٌ[4] أبداً .

---

(١) للفارابي رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكم — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » أنظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب[١] .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أدناها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة[٢] ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقلّ أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مُسايَرَةً لنزعته المنطقية ، لا يحفل كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردّد في أن يَعُدَّ علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أوّليّة واحدة تشترك فيها جميع الأجسام[٣] . ولننتقل بعد

---

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بُعده ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسبانية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعنى بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر . . . الخ . . . انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها ؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا الرأى بعض الشأن والطرافة .

٩ — النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض[١] ، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضلُ القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيِّلة . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة[٢] ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشىء أو كُرْهُه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها ، والنفس تقف حيالَ الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميِّز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والعلوم ، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقُّل يعقبه نزوع ،

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس : الغاذية ، الحاسة ، المتخيلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع الى المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوعٌ نحو المحسوس ، فتشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالمتخيلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشتاق الى الشىء أو تكرهه ؛ « وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة هى نزوعٌ إلى ما أُدرك وعما أُدرك ، إما بالحس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمٌ فيه أنه ينبغى أن يُؤخذ أو يترك » — المدينة الفاضلة ٣٤ — ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارةُ عن جوهر النار[١]

والنفس كمالُ الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[٢]

١٠ — العقل فى الإنسان :

فمسألة العقل هى موضع البحث فى الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها فى العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التى تنطبق على الماديات[٣] ، والعقل فى نفس الطفل بالقوة[٤] ، وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيِّلة ، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل — أعنى حصول المعرفة الحسِّيَّة — ليس فعلاً للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلك الأخير ، فلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحصِّلها العقل باجتهاده ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى . وفى ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام[٥] ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية .

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، المسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل للنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة فى معانى العقل للفارابى وهى ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، نشرها ديتريصى بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابى أن يبين ، فى هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؟ وقد نشر الأب بويج هذة الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٣٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة فى معانى العقل ص ٤٧

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صورٌ أو معانٍ كلِّية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك فى العقول الخالصة التى للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هـذه العقول أو « الصور المفارقة[1] » ، وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، و يؤثر فيما دونه ؛ و يسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى .

والعقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعّالا ، بالإضافة إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ، والذى يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد[2] ؛ غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالا دائماً ، لأن المادة تقيِّد فعلَه . أما العقل الذى هو فعّال دائماً والمتحقِّق تحقُّقا تامًّا فهو الله .

والعقل فى الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلا بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا فى فلسفة الفارابى أن فى الإنسان استعداداً أو عقلا بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء[3] ، و يصل إلى معرفة اللامادّى الذى فوق الحس والذى يسبق كلَّ إدراك ويُحْدِث الإدراكَ نفسَه[4] .

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية و بين درجات

---

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهيولانى والعقل المنفعل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الوجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوقُ إلى ما فوقه[1] ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذى وَهَب الصورَ لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة فى وحدة تؤلّف المحبةُ بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً فى عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعّال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها فى العقل الإنسانى ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرّبه من الله[2] .

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاما . وأكبر ما نستطيع بلوغَه فى هذه الحياة هو المعرفةُ العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلى ؟ إن رأى الفارابى غامض فى هذه النقطة ، ويناقض بعضُه بعضاً فى مختلف الكتب[3]

---

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيما يختص بتناقض رأى الفارابى فى بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها بقاءً لا نهاية له ، ثم صرح فى السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون فى

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكثر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتَها وتعقل النفوسَ الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقُّلها زادت لذتُها[1] .

١١ — الأخلاق :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعَ تصوُّف وزهد .

= هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؟ » وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ — ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابى أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر[1] ، وهو فى هـذا الرأى يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرُها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضـع قواعد السلوك الإنسانى[2] ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوى ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقلُ قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابى تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعته ، أن الرجل الذى يعرف كل ما فى مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأناً عند الفارابى من العمل الخلقى ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسّ وتتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرّويّة العقلية[3] ، وميدانه ميدان التعقّل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ فى وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدّر فى علم الله ؛ والفارابى من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

---

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تعميم يحتاج الى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة ، ولهم شأنهم الكبير فى علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحى وأن يقبل على الخير ، ويبتعد عن الشر ، وهذا الرأى غنى عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابى بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هى النزوع الى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن رويّة ونطق ؛ والأول فى سائر الحيوان ، والثانى فى الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنسانى ، إذا فُهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف فى سبيله . وعلى هذا لا تَكْمُل حريةُ النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعنى إذا صارت النفس عقلا . وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغى أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق[1] ، وهو الذى تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذى فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابى ، فى علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو فى سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابى رجلا نظرته للأمور فقد ظن أن معانى الجمهورية الأفلاطونية تتلخص فى صورة الرئيس الفيلسوف[2] . يرى الفارابى أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع[3] ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدنية بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلا بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالا ؛ أما المدينة الخيِّرة أو الفاضلة فهى نوعٌ واحد ، ورأسها الفيلسوف

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابى كان يعيش فى ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هى أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامى ، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابى لما نظر فى جمهورية أفلاطون لم يبق فى نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرق ألف الحياة فى ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابى يشبه المدينة بجسم حى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد القارئ هذه المقارنة كاملة فى المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد[1] [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثرُ من رئيس واحد[2] ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحُكم والحِكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثّل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي[3] .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كمالها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيبُ أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

---

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب للفارابي يسمى كتاب الملة ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله تعالى ؛ وإنما يقدّر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحي ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدَّرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى ، حتى تنكشفت له بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهى تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا[1] .

أما فى المدن المبدّلة أو الضالة[2] فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر أو أضلّهم[3] ، والعذاب ينتظره فى الآخرة .

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيّرة العارفة فهى وحدها التى تبقى ، وتدخل العالم العقلى ؛ وكلما زادت درجتها فى المعرفة فى هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .

وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات فى كلام الفارابى مجردَ ستار ظاهرى يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنسانى فى العقل الكلى و بفنائه فى الله أخيراً ؛ فالفارابى يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته ، (أعنى من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوى ، رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الآخرة ، لأن الله فى كل شيء ، بل هو الكل فى وحدته[4] .

١٤ — نظرة إجمالية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابى فى جملتها وجدناها مذهباً روحانياً (Spiritualismus) متّسقاً تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد القارئ خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها فى المدينة الفاضلة ص ٦١ — ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابى : « واجب الوجود مبدأ كل فيض ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ؛ فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال الكل من ذاته ؛ فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، ويكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل فى وحدته » ، الفصوص طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus). وكل ما هو مادى محسوس فنشوؤه القوة المتخيلة ، ويمكن اعتباره « تصوراً مشوشاً »[1] ؛ والوجود الحقيقى إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التى تفيض عنه منذ الأزل ، والتى يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة[2] . وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازى مراتب الأفلاك السماوية[3] . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلى[4] وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى[5] . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظَّم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبْرِزُ ما فى النظام الكلى من خير[6] .

وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم الفائض عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد[7] ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

---

(١) يجوز أن المؤلف يعبر بهذه العبارة إلى شىء من مذهب ليبنتز .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابى إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات الفاسدات ، لأن طبيعتها تقتضى ذلك . وهو يقول ما ردده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض ؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شرا — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هـذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوّة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولـكن هذا ليس من رأيه الحقيق ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هـذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والـكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسّي و بين المعرفة العقلية الخـالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأناً كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخـالصة[1] .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء الخلود ، وكان مَلِكاً في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فـكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأمور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسـفته ترمى إلى إشباع الرغبات المـادية من أي نوع ، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتـكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانياً في مجردات العقـل المحض ، وكان زهدُه وتقواه موضعَ

---

(١) يبين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ . وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحـكم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلّونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوُسِم بها إلى الأبد . وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرّت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعى (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفطنوا لذلك[1] .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابى ، السجستانى :

ولم يكن للفارابى كثيرٌ من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى[2] — وهو نصرانى يعقوبى — بترجمة كتب أرسطو .

ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى[3] ، الذى التفّ حوله علماء عصره فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعضُ ما كان يدور فى مجلسه من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التى كان يلقنها لمستمعيه[4] . وهنا نرى مدرسة الفارابى تزول زوالاً واضحاً .

---

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفى الفقرة المتقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم ص ٣٨ ؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبه ابن النديم ص ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلا فى العلوم الحكمية ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع بيحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة فى كتابى البيهقى والشهرزورى اللذين تقدم ذكرهما .

(٤) انظرها فى كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندى رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى ، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقيّة تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى ، والتدقيق فى التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائلُ متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلِّف بينها ، ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشىء من الواقع الحقيقى . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلى وفى العروج بها إلى العالم العقلى الأسمى . وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجرى ذِكر أنباذوقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجرى ذكر أرسطو فى مجالس أبى سليمان العلمية ، التى قصّ علينا أخبارها تلميذه التوحيدى[1] (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبى سليمان ملتقى الناس

---

(١) هو ، كما فى معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفى السمت والهيئة ؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذه الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه فى آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم فى بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم ينفعوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرجليوث فى دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبى حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القبس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التى كان يدور حولها البحث فى مجلس أبى سليمان ؛ وهى مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبى حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مِلَلِهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أفلاطون ، وهو أن فى كل رأى نصيباً من الحق[1] ، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركا[2] ، وكما أن العلوم كلها تشترك فى صورة علم واحدة فى النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم[3] . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما فى الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكمِل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قِوَامَ نفس الإنسان وغايتَها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب فى الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور السجستانى والجماعة التى كانت تلتف حوله أمرٌ له خطرُهُ وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياةِ العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة فى الجدل .

= « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فى نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقابسة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابسة التاسعة .

تعليقـــات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بدّ من أن نشير هنا إلى ما دهش له البارون كرادفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينــة الفاضلة » ، عند ما وصف المدن الناقصة ؛ لأن فى ذلك ما يشبه ، فى رأى كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصفُ الفارابى لرأى البعض فى الدور الذى يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة فى المجتمع الإنسانى ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وســيادته ولقاعدة الـكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألمانى نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى فى كلام الفارابى عن « آراء أهل المدينة الجـاهلة والضالّة » التى تقوم دياناتُها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذى يراه البعض من أن الـكون الطبيعى فيه موجوداتٌ متضاربة تتغالب على غير نظـام ، وأن الطبيعة تعطى الـكائن الوسائل التى يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هى تجعـله قادراً على إهلاك الـكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق فى الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً فى عالم الحيوان ، حيث يســود التواثب والـكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تـكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشــدّ قهراً لغيره هو الذى يحصل على الوجود الأتم ؛ كأنّ كل حيوان قد طُبع على ألاّ يرى لموجود آخر غيره حقاً فى الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضارّاً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هـذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، ينبغى أن يجروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبةً متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختصّ به أحدٌ دون أحد ، لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحِّداً بكل خير » ، له الحق فى السعى لمغالبة غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشدُّ قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأى الأساسى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يَنْقُصَ كلُّ إنسان كلَّ إنسان ، وأن يُنافِرَ كلُّ واحد كلَّ واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عنـد الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدُهما القاهر والآخرُ مقهوراً » ؛ وإن اضْطُرّا إلى الاجتماع لأمر خارجى ، فينبغى ألا يكون ذلك إلاّ ريثما تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السَّبُعى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الـكلام يذكِّر كرادفو بنظرية الـكفاح الشـامل (la lutte universelle) ونظرية الـكفاح لأجـل الحياة (the struggle for life) وبمـا قرره الفيلسوف الإنجليزى هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » . (homo homini lupus)

حتى إذا عرض كرادفو لما يذكره الفارابى من أسباب نشوء الاجتماع الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌّ منهم بنفسه ، من الوفاء بكل ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌّ من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو (Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأىَ قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم ، بحيث لا يكون المؤازر مساوياً بل مقهوراً ، وعند ذلك يصير المقهورون آلاتٍ يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل التى توحّد بينها مثل الائتلاف والتحابّ ، الاشتراك فى الانحدار من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى المسكن ، التعرض لخطر واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة المغبوطة . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما يشاهَد فى عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شىء فى الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلا ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنوالإنسان فى حياتهم على هذه القاعدة التى هى العدل الطبيعى ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخّره ويستعبده ، وإذا آلت خيراتٌ للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى فى العادة عدلاً فى البيع والشراء ، أو أمانةً فى رد الودائع ، أو كفًّا عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إنما يستعمله أوّلا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان فى القوة ، وتداولا القهر ، وذاقا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما فى يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة . وفى رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغى أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلّب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرّض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتّحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين فى القوة وبعد أن كانا قد تعرّضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيلٌ لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون للمصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة الفشل فى الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدرى أنه خوف وضعف » .

يرى كرادفو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابى هم الذين سبقوا نيتشه فى آرائه ، ثم يتساءل : هل كان فى زمان الفارابى مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك فى ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادفو ، أن يبثوا آراءهم فى الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادفو أن يكون الفارابى قد وجد هذه الآراء فى مراجع قديمة[1] ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادفو يرجح أن يكون كلام الفارابى عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغى أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التى يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدّر كرادفو للفارابى أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حيّاً قويّاً .

فإذا لم يكن فى عصر الفارابى من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التى تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثمرا هذا البيان الرائع الذى يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذى ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابى عن آراء فلاسفة القوة فى مسألة التدين والإيمان بالآخرة (القول فى الخشوع فى المدينة الفاضلة) وكذلك فى آراء البعض فيما

---

(١) يوجد شىء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون فى القسم الثالث من محاورة جورجياس وفى القسم الأول والثانى والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغى أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى فى ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأنٌ فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شىء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الغزالى هو المعتبر فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شىء — وهو ما يعبّر عنه بقوله إنّ العالم مُبْدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدةً محدودة مقسومة ، قدَّرَها له مُبْدِعُه ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولها . وكل هذا مخالفةٌ صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شىء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رَأْيَىْ الحكيمَيْن » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بِقِدَمه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكَرٌ » . وبعد أن يبيّن الفارابى الفسادَ فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقِدَم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكل ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أوّلاً فأوّلاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها البارى لا عن شىء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إنّ الكلّ لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شىء لا عن شىء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قِدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انعقدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، فى رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستُطوى وتُلَفّ وتُطرح فى جهنم ، لا يدل على التلاشى الخالص .

ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَعٌ من غير شىء » ، فآله إلى غير شىء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلٰهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبِّر لجميع العالم « لا يعزُبُ عنه مثقالُ حبّة من خَرْدل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلّية شائعةٌ فى الجزئيات ، وأنّ كلّ شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية فى ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض فى هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلامَ أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيِّناً لقيمة ما يذهب إليه البعضُ من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى نقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا فى زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هى التى أشار إليها جولدزيهر فى مقاله عن الفلسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابى ، على نحو حاذق نافذ ، مقولة جديدة ، هى « واجب الوجود النسبى » الذى ، من حيث هو ، يدخل فى مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذى يسميه جولدزيهر الواجب النسبى هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يعبّر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابى لتَبَيُّن هذا الذى يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابى قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذى هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود و بين الممكن العقلى الخالص ، لكى يعبّر عن هذا العالم و يصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة فى الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التى أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم فى الابتكار أو فى إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ — ابن مسكويه[1]

١ — مظاهر :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر الميلادى (من الرابع إلى الخامس الهجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قُدِّر له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتى . ولكن ينبغى أن نذكر هنا رجلا ، هو فى حقيقة الأمر أكثرُ شبهاً بالكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا ميّالين إلى اتّباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبنى على المنطق[2] .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطبيب ، اللغوى ، المؤرخ[3] ، الذى

---

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وعرضه عملى ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جبلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عن رأى وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدله على طريق النجاة قبل أن يتيه فى مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكنونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتعاقب الهمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحبَ خزائنه ، وتوفى عن سنّ عالية ، فى عام ١٠٣٠ م[١] . وقد خلّف ابن مسكويه فيما خلّف ، مذهباً فلسفيا فى الأخلاق لا يزال له شأنٌ فى الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس[٢] ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو غالبةٌ عليه[٣] . ويُقدِّم ابن مسكويه لمذهبه ببحث فى ماهية النفس[٤] .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشىء من الحواس »[٥] ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسما بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

---

(١) يقول القفطى إن مسكويه عاش طويلا الى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت فى معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى فى ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتابٌ له جمع فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول فى جميع الأزمان والأمم على أصول الحِكَم ، ولينتفع به الناس جميعاً ، وقد سمى هذا الكتاب « جاويدان خرد » ، ومعناه العقل الأزلى ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى المصوَّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا فى كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ، وما الذى يبلغها كمالها أو يعوقها عنه . « ولما كان لكل صناعة مبادئ ، عليها تبنى ، وبها تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسى بعينه فى الغرض الذى يرمى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية فى مذهبه انتفاعا عظيما — تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسما ولا جزءا من جسم ، وأنها ليست عرضاً ص ٣ ، ٤ .

التضادّ في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلا ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السوادَ أو البياض[١] . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السويّة[٢] ؛ فصورة الطول لا تُحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول[٣] .

ومعارف النفس وقدرتها أوسعُ مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا في النفس معرفةٌ عقليةٌ أوّليّةٌ ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة المدرَكات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتُصَحِّح خطأها[٤] . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً »[٥] .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان برَوِيّة عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

---

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم » ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يضادّ نفسه » ؛ والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ — أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد فى الموجود ، لكى يكون خيِّراً ، من توفّر استعداد مُتّجه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون فى استعدادهم اختلافا جوهريا . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةَ أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير ألبتّةَ . وثمّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية[١] .

والخير إمّا عامّ ، وإمّا خاصّ ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الموجود الأعظم[٢] والعلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون فى الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل فى شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص فى أن تصدر عن الموجود أفعاله التى تخص صورته تامة كاملة[٣] .

وبالجملة فالإنسان يكون خيِّراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعالُه الإنسانية[٤] ،

---

(١) يذكر مسكويه هذا الرأى على أنه لجالينوس ، ثم يعقب عليه ويقره ، تهذيب ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذى يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهى خير مّا لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الموجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولـكن لما كانت الإنسانية تبـدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونُهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط[1] .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضييقٌ لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينـة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفرّ من الدنيا . والمتوحِّدُ الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوعٌ لا يعرف حقيقة أفعاله[2] . وقد تكون أفعاله دينية ، ولـكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

= له طبيعة هي النفس العاقلة ، فإذا صدرت أفعاله منه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتمس فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يجور على غيره ، لأنه يستنجد الناس في ضروراته ، ويطالب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والعدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ ، كما تقضي بذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فُهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسُه محبةُ الإنسان للإنسان[١] . والدين رياضةٌ خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هي أن تغرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبةَ الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفلحْ ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها و بين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا نريد الدخول في هذه المسألة ؛ وخُلاصة القول أنه ينبغي أن نُثنى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيّد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد[٢] ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامةً في التفكير وسعة في العلم[٣] .

---

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسى ليس بوحشى ولا نفور . وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع فى المساجد خمس مرات فى اليوم وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والعيدين والحج ؛ وهذا كله يجدد الأنس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لخالقه ، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبعدها محبة الوالدين .

(٢) انظر الفوز الأصغر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن لمسكويه مشاركة فى ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جيّد له فى التاريخ وكتب فى الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذى لخصه فى كتاب أسماه « الفوز الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) فى هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصانع ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلى غامض ؛ أما إنه جلى فن=

= قبل أنه الحق ، والحق نَيِّر ؛ وأما أنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهرها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تناهت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلا لما قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل الموت . والإدراك في الإنسان بنحوين : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموَّه عند الشيء المحقَّق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعيات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس الى ذاتها ، ونظرها فيما هو عندها — وهو ما يسمى بالرَّوِيَّة — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل الى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حقائقها ، فيحتدّ نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول ؛ وإما أن تأتيه تلك =

= الأمور من غير أن يرتقي إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقي من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى فيضاً من أعلى على طريق عكسي ، أي بطريق العقل ، وهذا يؤثر في القوة الفكرية ، وتؤثر هذه في المخيلة ، وتؤثر المخيلة في الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومباديها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبَّس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالتفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تفاقهما في تلك الحقائق . وليرجع القارئ إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأي الفارابي وابن طفيل في رسالته : حي بن يقظان .

٤ — ابن سينا

١ — حياته :

ولد أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا فى أفشنة[١] ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م[٢] ، فى بيت له اشتغال بخدمة الدولة[٣] ، وتلقى العلوم العقلية والشرعية فى بيت أبيه[٤] . وكانت تسود هذا البيتَ تقاليدُ فارسية قوية وتقاليدُ معارِضةٌ للإسلام . وقد نضج عقلُ هذا الشاب وجسمُه نضوجاً سريعاً مبكِّراً ؛ فدرس الفلسفة والطب فى بخارى ، وكان فى السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه[٥] ، وحينما أذِن له هـذا الأمير بالدخول فى دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

---

(١) هذا ما يقوله ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطى (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجانى ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرميثا أو خرميثن من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقى (تاريخ حكماء الإسلام = تتمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهرزورى (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والقفطى إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبى أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشتغلا بالتصرف فى خرميثن أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (بيهقى ص ٣٦ ، شهرزورى ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر فى الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين ، وينزل فى داره أهل العلم والفلسفة كأبى عبد الله الناتلى الذى كان يدعى المتفلسف (بيهقى ص ١٦ ، وشهرزورى ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى ، حديثاً ، كتاب « توفيق التطبيق » فى إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، فى مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرئ على يديه

وحلّ صعبها ، ورغب فى علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة معلم[1] . وقد عرف كيف ينتفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرّب حظه متعرّضاً لتقلبات السياسة فى الدول الصغرى لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطأطئ رأسه لأمير من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ، حتى تقلّد الوزارة لشمس الدولة فى همذان . وبعد أن مات هذا الأمير ، جاء ابنُه ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور[2] . ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة فى أصفهان . ومات وهو فى السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧ م[3] ، فى همذان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم[4] .

٢ — مجهود ابن سينا :

لا شك أن أكبرَ خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادُهم أن

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطى ، وابن أبى أصيبعة ، على أنه توفى عام ٤٢٨ هـ ؛ وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاما .

(٤) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابى كعباً فى تقرير المذهب الأرسطاليسى الخالص[١] ؛ ولكن ابن سينا كان رجلا من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق فى روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروحَ السطحية التى وضعها ثاميسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابنُ سينا فيلسوفَ الشرق العظيم الذى تلتقى فى تآليفه جميعُ المذاهب ، وكان أسبق كُتّاب المختصرات الجامعة فى العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التى اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها فى صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم فى هذا من تدقيق متكلَّف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاما ؛ ففى أثناء النهار كان يوجّه همّه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى[٢] ؛ وكم شهِدَتْه الليالى

---

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابى ؛ أخذه وزاده تفصيلا ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى اليه من الفلسفة . وكتابه الشفاء — اذا صح ما يقوله حاجى خليفة — مأخوذ عن كتاب للفارابى يسمى « التعليم الثانى » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبتزج ١٨٣٥) ، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيسَ من فهمه « الى أن أتيح له الاطلاع على كتاب للفارابى فى أغراض أرسطو فى الكتاب ، فانفتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشىء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المغنون وهيئ مجلس الشراب واشتغلوا به .

عاكفاً على التأليف ، قلمُه في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه[1] ، مخافة أن يغلبه النوم[2] .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيته مشتغلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كتاب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة[3] ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيِّد تأمُّلاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال[4] ، بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشراقية سِحْرَ الشعر وخلابَتَه[5] .

---

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الىّ قوتى ، ثم أرجع الى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : فما له ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابى — وهو فيلسوف بالمعنى اليونانى ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذى اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استفراغ القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (بيهق. ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هنا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبى أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التى أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلعة فردجان قصيدته :

دخـولى باليقـين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا فى رسائله فى الحكمة الإشراقية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعريا خياليا ، كما فعل فى قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وغيرهما ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهرن (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهى تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابنُ سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العِلم والمنطق والطب فى قالب شِعرى[١] ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا فى شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرّب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حدّ الإفراط .

وهو فى النبوغ دون مواطن له ، متقدّم عليه بالزمان ، وهو الفردوسى[٢] (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيرونى[٣] فى العبقرية العلمية ؛ ولا يزال لهذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره المظيم ، وشأنه فى التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابى من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق فى قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب

---

(١) ألف فى المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبى الحسن سهل بن محمد السهلى ؛ وله لطائف فى الشعر الطبى وأشعار كثيرة ، بعضها علمى ، وبعضها فلسفى ، وبعضها فى تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التى وصف فيها هبوط النفس ، ومخالطتها الجسم الكثيف ؛ وعروجها إلى عالمها — (ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته فى النفس وقصيدته فى المنطق ، وهى المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسى صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهى شعر تبلغ الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسى ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفى عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية

(٣) انظر قسم ٩ مما يلى .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشيء فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصوّر النظريات القديمة بصورة جديدة(١) .

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا فى طِبِّه أن يَعرض للمسائل فى نسق مرتَّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقى المدقّق فى علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصّل مثلا فى بيان الشروط التى لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن المبادئ الفلسفية التى يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق(٢) والطبيعة والإلٰهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علمَ الوجود بما هو موجود ، وتشمل علمَ المبادئ التى تقوم عليها العلومُ الجزئية(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبرَ كمال تتسع لبلوغه الطاقةُ الإنسانية .

---

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى فى مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق المشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علما منبِّهاً على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم » (منطق المشرقيين ص ٥) . على أن فى تقسيم المؤلف هذا إغفالا للعلم الرياضى ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧) ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، فى مقاله عن ابن سينا فى دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هى مقدماتٌ تُبَرْهنُ ولا تبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى ، وهو العلم الإلهى ، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه الوجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة » . وعنده أن العلم الجزئى يبحث فى حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلٰهى ، فهو يبحث فى الوجود المطلق ؛ =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصوَّر ، وهو موضوع المنطق . وموضوعُ الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يُتصوَّر وجودُه ، بريئاً عن المادة[١] ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا[٢] . وموضوع المنطق مُنتزَعٌ من المادة بطريق التجريد[٣] ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد[٤] ؛ ولكن يمكن على الدوام تصورُه وتركيبُه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كمعنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هي بمثابة الصُّوَر التي تحدِّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقصَ العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

= «وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم» . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ فالفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

(١) منطق المشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في التصور العقلي كذات الله والملائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها مخالط للمادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالمثلث والمربع فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول[1] . وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيّل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقي بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة ، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجلٌ مؤيَّدٌ بإلهام إلهى[2] .

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي[3] ، فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثُّرها ، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك) ؛ وهذا الوجود تَعرِض له الكثرةُ ، إذا اتخذ الصورة المادية ؛ ثم يرتقى أخيراً ، وتزول عنه العوارض المشخِّصة ، حتى يصير معنى كلّيًا في العقل الإنساني ؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي) ، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المعقول) ، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثان ؛ والأول يتعلق بالجزئيات ، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية .

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابي ، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله[4] ،

---

(١) يرمز ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة ، والفراسة معرفة الخفي بتوسط أمور ظاهرة ؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣) .

(٢) النجاة ص ٦ ، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي المتقدم .

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١ ؛

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب برىء عن الجسم ، وعن كل ما هو بالقوة ؛ وهو واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه كثير ، لا بالعدد ، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، وإلا اختلفت =

وبذلك جعل المعقولات فى مكان أعلى من كل ما هو مادى ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هى وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام [١] .

ونحن نستطيع من التأمل فى معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجبَ الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغى أن نلتمس البرهان على إثبات البارئ ، مستدلين عليه بشىء من مخلوقاته ، بل ينبغى أن نستنبط من إمكان ما هو موجودٌ وما يجوز فى العقل وجودُه ، موجوداً أوّلَ ، واجبَ الوجود ، وجودُه عين ماهيته [٢] .

= الجهات فى ذاته ؛ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات ؛ وهو عقل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، فى حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شىء غير مفارق ؛ فالمادة فى المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دى فو ، عند كلامه عن الفارابى فى دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأى الذى يراه المؤلف ، لأنه يوهم أن الفارابى قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابى فى مبادئ الموجودات موجود بالعبرية (ترجمة موسى بن تبّون) ، بيّن فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن بيان مراتب الصدور ، كما نجده عند الفارابى ، فى مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر هى آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة فى إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧) ، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرون يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات . وابن سينا يحلل معنى الفعل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم العدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعنى الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبعة ليدن ص ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمّلْ كيف لم يحتَجْ بيانُنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجودُ من حيث هو وجود ؛ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحتَ كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبةَ الوجود بسبب واجبِ وجودٍ غيرِها ، مُنزّهٍ عن الكثرة والتغيُّر .

وواجبُ الوجود واحدٌ لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفاتٌ كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات (١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبتعقّله لعلّته يصدر عنه ثالثٌ ، هو عقلٌ يدبّر الفلكَ الأقصى ؛ وبتعقّله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقلُ الفلك فعلَه بتوسّطها ؛ ثم إن العقلَ الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرمُ الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريكُ الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثّر بتوسّطها (٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعّال ، وعنه تصدر

= على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم » ، أقول : هذا حكم لقوم ؛ ثم يقول : « أوَلَمْ يَكْفِ بربك أنه على كل شيء شهيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » .

(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثّر في العقول ، وهذه تؤثّر في النفوس ، والنفوس تؤثّر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثّر في فيما تحت فلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصورُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبِّر هذه كلها[1] .

وهذا الصدور أزلى لا يجوز تصوُّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الهيولى . والهيـ مجرّد إمكانٍ أزلىّ لجميع الموجودات[2] . والعقل لا يؤثّر فى الهيولى ؛ فهى ا الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكثُّر فى الجزئيات كلّها .

على أنه لم يكن بدٌّ من أن يستشنع المسلمون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شىء يخالف الحكمة[3] ؛ ولكنا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق[4] ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقلُ الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته و بين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شرًّا ، فهو موجود بقَدَر الله[5] . ولكن الله لا يرضى إلا الخيرَ ؛

---

(١) تجد هذا مفصلا فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلق قدرته بالمحال ولا بالمتناقض ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل الا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر ينزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها ؛ ويقول : لو جعلنا للعقل سلطانا فى مسألة القدر ، وحملناه حكَماً لحملنا الجناب الأقدس عرضة لعذل وعذر ، فكان إنشاؤه ما أنشأ لغرض أجاب داعيَه ، وبسبب أقام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء[١] ؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض[٢] . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً[٣] .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسنَ ولا أبدع مما هو عليه بالفعل[٤] ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسّط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع . والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكليّات ، فلا تُعنى بالجزئيات[٥] . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات[٦] ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مسوّغاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكّننا من تعليل الوحى وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يُوجَد جوهرٌ من عدم ،

---

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الموجودات ما هو خير محض مُبَرَّءٌ من الشر ، كالأمور العقلية والسماوية ؛ وبقى نمطٌ من الوجود ، هو هذا الأرضى ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغى ألا يترك خيرٌ كثير لتفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ويجد فى النجاة فصلا فى العناية الإلهية وبيان دخول الشر فى القضاء الإلهى ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهى فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شبهاً تاما فى كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن تعقّل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يعرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلى ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » . وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد عنها ؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبئ بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدريج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا فى العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض فى الجملة . وأياً ما كان فللخوارق مكانٌ فى فلسفة ابن سينا[1] ؛ وهو يذهب إلى أن فى الانفعالات النفسية القوية التى تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثالاً للآثار الخارقة التى تحدث عن النفس الكلّية ، وإن كانت هذه النفس تجرى فى العادة على قانون طبيعى[2] .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات فى النفس ، فقلّما انتفع بها فى بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكد يموت حتى نُسبت إليه أشعارٌ فى التنجيم[3] وصوّرته بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كان يحلّ محل صوفى قديم كان فى تلك القصص .

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا فى الطبيعة هى افتراض أن الجسم

---

(١) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشاراته لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو أطاق بقوّته فعلا ، يخرج عن وُسْع مثله ، أو حدث عن غيب ، فينبغى أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يعلّل هذه الأمور الخارقة لمستقر العادة تعليلا يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففى الإمساك عن الطعام مثلا يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر فى قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكلّية إلى العالم القدسى ، فتتعطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهى ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع القارئ إلى استقصاء الخوارق وتعليلها فى الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً ؛ والفاعل هو دائماً قوةٌ أو صورةٌ أو نفسٌ أو العقل بتوسُّط النفس . وعنده أن فى العالم الطبيعى قوى متدرجةً لا حصرَ لها ، وأهمُّ مراتبها من أدناها إلى أعلاها هى : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلّية .

٥ — الإنسان والنفس الإنسانية :

وجّه الفارابى كلَّ همه إلى العقل الخالص ، وقد آثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايتهُ موجّهة دائماً إلى النفس . وكما أنه فى طبّه وضع الجسمَ نصب عينه ، فإنه فى فلسفته جعل النفس فى هذا المكان ؛ بل هو يسمّى موسوعتَه الفلسفية : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فعلم النفس هو محوَر فلسفته .

ومذهبُ ابن سينا فى الإنسان إثْنَينىٌّ [أى أن الإنسان مركّب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصالٌ فى الجوهر . وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنسانى ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالا ؛ وإذَنْ فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعيا ، ويمكن أيضاً وجودُ نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعى[1] . ولكن

---

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجا أكثر اعتدالا نشأ منها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هى مستفادة من خارج — النجاة ص ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة لاندك ص ٢٨ — ٣٠ . على أن الكندى قد سبق ابن سينا بالقول بشىء من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنسانى وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التى هى أداة فى يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل الكندى ، ص ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهى ليست صورة لازمة للجسد ، بل هى عارضة له . ولكل جسد نفسٌ خاصةٌ لا تصلح إلا له ؛ وهى تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكلُّ نفس من أول أمرها جوهرٌ جزئى مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها فى الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثُّر فى الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكْبِرُ النفس ، ويُعْجب بها إعجاب الأب بابن له صغير نابغ . ولم يكن ابن سينا سهلَ التصديق لما يُلقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذِّرنا من أن نتسرع فى قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها[1] ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة ، ومما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهى تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعّبة وتتجاوز مهاوىَ اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضلُ قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفةَ هذا العالم . وابن سينا يفصّل بنوع خاص فى نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتى مركزها الدماغ .

جرى الفلاسفة المتطبّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيُّل :

١ — جَمْع الإدراكات الحسيّة الجزئية بجملتها ، وجَعْلها صورة كلّية ، وذلك فى مُقَدَّم الدماغ [الحس المشترك] .

---

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعليلا يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرُّف فى هذه الصور التى فى الحس المشترك وتحويرها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك فى التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، فى الحافظة ؛ ومركزها مؤخَّرُ الدماغ .

أمّا ابن سينا فهو يذهب فى التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففى التجويف المقدّم من الدماغ نجده يفرّق بين الحس المشترك ، و بين حافظة هى خزانةٌ للصور التى فى الحس المشترك(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذى هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسّية النزوعية ، كما هو الحال فى الحيوان ، و بعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفى الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئى ، فالشاة تدرك عداوة الذئب(٣) ؛ أما فى الحالة الثانية فتتّسع دائرةُ الإدراك ، حتى يصير كلّيًّا . وتأتى بعد ذلك قوةٌ خامسة ، مقرُّها التجويف المؤخّر من الدماغ ، وهى القوة الحافظة المتصوِّرة ، أو خزانة الصور التى تتكون من القوة الوهمية الحسّية والإدراك العقلى(٤) .

---

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه المتصوِّرة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهى التى تقبل جميع الصور الحسية التى تأتى بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المصوِّرة ، وهى تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهى فى نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما فى كتاب النجاة انطباقاً تاما ، ولعله الرأى الأخير لابن سينا ، وفى كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فعند ابن سينا خمسُ حواس باطنة تقابل الحسَّ الظاهرة[1] ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ[2] ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفى الإنسان عقلٌ عملى ، وفعله يُظهر التعدُّدَ فى الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتباريا غير مباشر[3] ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة فى شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكا خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا فى مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخِّصة وبانتزاع صورة كلّية من الصور المتخيَّلة .

والعقل يكون فى أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدى

---

(١) الحواس الظاهرة فى الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها فى الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التى فى مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ وقس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

و إنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذى يُفيض الصورَ على العقل الإنسانى[1] .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعانى العقلية المجردة ، لأن الذاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفسُ الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذى تتلقى عنه المعرفة[2] .

ثم إن النفس الناطقة ، التى تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ؛ وهى حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردىّ بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يَعرِض له فناء . وفى هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابى[3] . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

---

(١) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهيولانى حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج فى الاتصال بالعقل الفعال إلى كبير شىء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شىء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحدس فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحدس ، والحدس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافى النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتعل حدساً ، أى قبولا لإلهام العقل الفعال ، وترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابى (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابى أوضح من مذهب ابن سينا .

فى الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون[١] . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

وللنفس من البدن الذى تحل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسة تتكوّن فيها . و بعد الموت الجسمى ، وهو بطلان نهائى أبدى للبدن[٢] ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلى . وسعادةُ النفس الخيِّرة العارفة هى فى اتحادها بالعقل الفعّال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فحظها الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدى إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة[٣] . وعلى هذا النحو يكون الثوابُ الأخروى متناسباً مع الدرجة التى بلغتها النفسُ من الصحة والمعرفة فى حياتها على هذه الأرض[٤] . والنفس التى صفا جوهرها من كدر الطبيعة تتعزّى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود[٥] .

وطبيعى أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكانٌ يتّسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شرعة معرفة الله التى تتدفق متفرّدة فى علوّها العظيم إلا واحدٌ بعد واحد[٦] .

---

(١) انظر مثلا التهافت للغزالى طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة فى دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل فى هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهناً على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا فى رسالته فى ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها فى الدنيا — انظر أيضاً « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١ .

(٦) يختم ابن سينا رسالته فى مقامات العارفين بأن يشير الى قلة عدد الواصلين الى الحق، فيقول : « جلّ جنابُ الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحدٌ بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ — نظرية العقل فى ثوبها الرمزى :

ويجرى ابن سينا فى بيان مذهبه فى العقل الإنسانى على طريقة الرمز التى كَلِفَ بها أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعرى ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصيةُ حيّ بن يقظان الرمزية ؛ وهى تبيّن عروجَ النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بَهِيًّا قد أوغل فى السن ، ولكنه « فى طراءة العِزّ ، لم يَهِنْ منه عَظْمٌ ، ولا تَضَعْضَعَ له ركنٌ ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب[1] » ؛ وهو يتطوّع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويتفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق المادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التى لا تخالطها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا فى هذا الطريق ، ويَرِدان معاً شِرْعَةَ الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم[2] ، حيث الحسن حجابُ الحسن ، والنورُ حجاب النور[3] ، وحيث السر الأزلى[4] .

---

(١) قصة حى بن يقظان ، طبعة ليدن ص ١ — ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلى تعمره العقول المفارقة . وهم لا يعتريهم تغير ، ولا تستعجل بهم طباعهم إلى الشيب والهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ وأشبّ بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو همّ أحد أن يتأمل الأول حسر طرفُه ، وكاد يختطف بصره ، لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوده يد » ، لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

لحى بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ، آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى[1] .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال[2] : أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظرى ، وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمّارة للشهوة) تقع فى حب أبسال ، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع للعقل النظرى) وبتلبيسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمّاره] ؛ ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ، فيكشف لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبائل الحياة الأرضية بعد كدٍّ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت من آخر أغلاله[3] .

---

(١) خير القارئ أن يرجع الى قصة حى بن يقظان مع الشرح الذى نشره معها مهرن Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيّده بمقتضياتها : فالرفقاء قوى الإنسان ، والعقل الفعال شيخ بهى ، والميل مخاطبته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق السباع ، والشهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقظان ، تشبّه النفوس بسرب=

تلك حكمة ابن سينا الإشراقيــة ؛ فنفسه تصبو إلى أشياء ، وليس فى خزانة طبّه ما يشفى غليلَها ، ولا تروى ظمأها حياتُه فى القصور .

٨ — الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ، بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلْهَم ، كأنه ملاك فى مرتبة من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام الوضعية فى الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمى إلى إخراج العرب من بداوتهم ؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقادَ ببعث الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بدًّا من أن يعلّمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدنى ينتظرهم فى الحياة الأخرى[1] . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ، يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً أخروياً[2] . وثم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

= من الطير يستهويها الصيادون ، فتقع فى أشراكهم ، فتنضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ، وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة فى ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية التى نشرها مهرن (Mehren) . وقد كتب الغزالى من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة الطير » فى نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة — راجع التعليق فى آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) يبين ابن سينا فى مقامات العارفين (ص ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن =

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثوابا ، ولا يخافون عقابا[١] ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود[٢] .

ولكن هذا سر ينبغى ألاَّ يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفضى به إلى خاصة مريديه[٣] .

٩ — عصر ابن سينا والبيرونى :

وقد اجتمع ابن سينا فى أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سرّه . وزهد غير العارف معاملة مّا ، « كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تنزّه عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبُّر على كل شىء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ مّا ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب » ، وعبادة العارف « رياضة ما لِهِمَمِهِ وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السرُّ اطلع على نور الحق ، غيرَ مُزاحَمٍ من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبةً ولا رهبةً ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ، فليس موحِّداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتنزهوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمارة تجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شىء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو فى حكم من لا يكلَّف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية التى يرى جولدزيهر (الفلسفية الإسلامية .Kultur der Oegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تمارس فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنها بالعقل البارد .

المتقدمين إلا الفارابى[1] فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمراء الذين أظلوه فى كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيرونى[2] ، وهو معاصر له وأعلى منه كعبا فى البحث العلمى ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة[3] .

والبيرونى أولى بأن يُعدّ تلميذاً للكندى والمسعودى من أن نعتبره تلميذاً للفارابى أو لابن سينا الذى هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أمره فى هذا المقام ، لأنه يعبّر عن خصائص عصره . كان أكبر همّ البيرونى متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يجعل لها حظا من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ س ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودوّن دراسته فى كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » ، وهو من أمهات الكتب التى يُرْجَع إليها فى علوم الهند . والبيرونى باحث علمى نزيه ، وهو يبين فى مقدمة كتابه مزالّ أقدام الكتاب ، وحيلولةَ التعصب دون تقريرهم للحق . ويدل كتابه عن الهند وكتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة فى العلم والمام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مرنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندى ، وإن عالماً يسافر إلى الهند ويقضى فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، لهو نادرة فى تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب وجهود البيرونى .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب "الآثار" طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) للبيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية س ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة س ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ س ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيرونى فى أن بيّن وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية. وملاحظته لسموّ العلم اليونانى، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم، ليس أقلّ من ذلك إصابة للحقيقة. وهو يقول إن بلاد الهند — دَعْ عنك بلاد العرب — لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط، ولم يكن للهنود منهجٌ على يخلّصُ علمهم مما يخالطه من أوهام[1]. ومع ذلك يريد أن يُنْصِف بعض الهنود، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجبهد، ويذكر منها ما يأتى: «تكفينا معرفةُ الموضع الذى يبلغه الشعاع، ولا نحتاج إلى ما يبلغه، وإن عظُم فى ذاته؛ فما لا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس، وما يُحسّ به فليس بمعلوم»[2].

ومن هذا تتبين لنا فلسفةُ البيرونى، فهو يرى أن العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى[3]. وعقيدته أن مطالب الحياة تجعلنا فى حاجة إلى فلسفة عملية نُمَيِّز بها العدوّ من الصديق؛ والبيرونى نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كلّ ما يُقال، ولا آخر ما يمكن أن يقال[4].

١٠ — بهمنيار بن المرزبان:

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثرُ مما خلص إلينا من كتبهم[5]. وقد ذكر الجوزجانى، فى ترجمة كتبها لنفسه، تاريخ حياة أستاذه.

---

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٢، طبعة ليبتزج ١٩٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥.

(٤) انظر تعليقاً خاصاً، عن البيرونى، فى آخر هذا الفصل.

(٥) من تلاميذ ابن سينا، عدا بهمنيار، أبو الحسن بن طاهر بن زيلة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجانى، وأبو عبد الله المعصومى. انظر كتاب البيهقى. الشهرزورى المتقدم ذكرهما.

وعندنا كذلك بعض الرسائل التى ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن الهيولى تبدو عند بهمنيار مسلوبة بعض جوهريتها ، وهى ، باعتبارها إمكان الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنيا[1] .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذى لا علة لوجوده ، ولا تعدُّدَ فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شىء . هو يقول إن الله علة وجود العالم ، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة فى زمان واحد[2] ؛ وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغيّر لها ؛ ووجود الله سابقٌ على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ، وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهى : كونه أوّلَ بالذات ؛ وكونه قائما بذاته ؛ وكونه واجبَ الوجود[3] . وبعبارة أخرى : إن ذات الله هى وجوبُ وجوده[4] . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقا تاما ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار فى العالم وفى النفوس[5] . وكل شىء تحقق وجودُه بالفعل ، كعقول الأفلاك

---

(١) يقول أبو الحسن فى كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم فى موضوع وإما قائم فى موضوع ؟ وفى الحالة الأولى يكون له وجودٌ خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » ص ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة ص ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف فى الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل والأنقص ، وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام ، وهى : التقدم والتأخر ، والاستغناء والحاجة ، والوجوب والإمكان » نفس المصدر ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦ .

(٥) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص[١] ، فهو أبديّ . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المريد لما يلزم عن ذاته[٢] ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثيرٌ واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقديراً عظيما ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أميرَ الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

---

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفناء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فبيّن أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيوعها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلّ عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أعلى صوتاً من أصدقائه . وقد وَجد عليه بعضُ الشعراء[١] .

أما علماء الدين فهم بين موافق له ، وبين محاولٍ دحضَ مذهبه . وقد أمر الخليفة المستنجد فى بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية فى مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك فى عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ[٢]) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « فى القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهى رسالة متكلَّفة الأسلوب مُثْقَلةٌ بالمجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأىَ ابن سينا فى القدر ، ولا غرو أن ينتهى ابن سينا إلى رأى فى القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

---

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما له بالشفا ولم ينج من موته بالنجاة

(ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب فى السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعى بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ ويلى ذلك رسالة الفارابى فى السياسية ؛ فليرجع القارئ إلى الكتابين وليقارن بينهما .

تقلّب فى حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلّب فى حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه فى الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجّه بنفسه فى بحر التصوف العقلى الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقى فى شىء . فلا عجب أن يدرك ابنُ سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه فى هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غيرَ تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شىء ، وأن إرادته ليست هى الإرادة الكبرى فى الكون . وفى هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له فى أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هى الشخصية الرمزية التى يستعين بها ابن سينا فى هذه الرسالة كما يستعين بها فى رسائل أخرى ، وهى شخصية حىّ بن يقظان .

يلقى ابن سينا فى طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدال حبًّا ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يُوصَل إليه من طريق المحاورة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغاتِ الشيطان فى جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة ، قد غَرِى بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليقةَ بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سجف رقيق ، فما باح له الطباعُ بسرّه ، ولا هشّ وجهُ الحق فى وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريّته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهبهم أحكاماً ؛ ولقد بردت عينُ عقله كل برود ، فلَحْظُه لحظ القذى ، وعُرضت عليه كلُّ آية ، فتولت عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشي بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً فى الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجهُ الحق لفتَّيه عنه ، على خلاف المجاهدين فى الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقَه فى بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجةٌ عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرُها القدر لما أرصد الإنسان لوعد ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حالُه ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجومُ ، بعد أن كان ضَرِمَةً تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرةً هذَّاذة الغرب وجواداً غير مكبوح الجماح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بيِّنةٍ من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلى نظرى) ، فتلفَّق إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضَدَه ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربةُ للقياس تأكد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرضَ الوهمُ عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحهما الإصغاء » .

أما القدر الذى يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصَد من تدبير الله الشامل فى هذا الكون وتسييره أمور الكون على ما رتّبه لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهرى الصريح ، ودونه

تفصيل فى معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا فى هدايته ، بعد أن يسّر اللهُ لقاء حىّ بن يقظان : « لعله بموعد من ميقات مكتوب تتفتّق فيه أكمامُ ذهنه . . . ويركد تيارُ لجاجه ، فإن لكل أجلٍ كتاباً » .

وقوله أيضاً على لسان حىّ بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن المُلْكَ لغيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ··· وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان ··· وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجّل وحرص أصمّ عن الذم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إنْ هدًى أو ضلالا ، وإنْ تقوى أو انهما كاً ، وإنْ استقامةً أو عصياناً وإنْ سعادةً أو شقاوة ، بل علِمَ أى العدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوّز أن يمضى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جونةٌ للعجائب مُطبّقة ، يفكّها فاجئٌ من قدر غير مرقوب عن عبر غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أى قرب ، وقريب قذفه إلى أعمق شعب » (ص ١ — ٢) .

وقوله : « وكائن (أى : وكم) من خطة كنتَ خبيراً بآجلتها ، قديراً على الدفع فى صدر عاجلتها ، فوقفتَ فى وجهها ، فكأنما ... ضبط كَفَّيْك وثاقُ المكتوف ، وكأنما خدر لسانُك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فمطّتك فى الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رتّبها القدر » ؛ وفى هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواعٍ .

وعند ما يسأل حى بن يقظان ابنَ سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابنَ سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ، والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا فى التعبير فيما تقدم وفيما يلى ، أن رفيقه يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حىّ بن يقظان يخاطبه بقوله : فأما أنت أيها « المتكلم » فقد ذهبت فى أمر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وأنهما للكاسب دون المدبّر ومن يجرى مجرى المُجْبَر والكادح دون المقسور ومن يجرى مجرى المجرور (أى : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح أيضاً أن القدر الذى يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنّة ، وإن كان ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التى تؤثر عليه فى أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدّى بهما الحديث إلى الكلام فى القدر ، فيصخب صاحبُه ، ويترفق به ابنُ سينا ويداريه ، حتى يُقبلَ حىُّ بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التى تجمع بين التقوى والحكمة ، والتى تمثل الحكمة الإلٰهية ، أو هو العقلُ الفعال الذى يوجِّه العقلَ الإنسانى ، أو هو العقل الإنسانى الذى تحركه الحكمة الإلٰهية ، ويستصرخ ابنُ سينا إلى حىّ ، ويستنصر به على صاحبه ويطلب موعظته . والمتكلم فى الغالب هو حىُّ بن يقظان ، ويقوم رأيه فى القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون مِلكُ لله ، وهو الذى وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أعمال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا فى تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجرى على الله ما نعرفه فى حقِّ أنفسنا من أحكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسميه عقلاً أو حكمةً سلطانُ إباحة وحظْر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لعَذْل وعُذر ، ولكانت أفعالُه مُعَلّلةً بالأغراض والدواعى ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُقْتَبِساً هنا آية قرآنية : « لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ فى العلم وشرب منه نميراً ، وأُلقيت إليه مقاليدُ الأسرار ، وانجلت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدّ به العمر فى التجارب .

ويقول ابن سينا فى موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأه أقدامُ الأوهام ، وأحكام الجبرُوت عجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقَك ليس إنما يفعل ويذر ، ويقدِّم ويؤخِّر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنك إن استحْبَبْتَ مقايسة صنيع ربِّ العزَّة بصنيعنا اختلفت الفئتان ، وتفاوت اللفظان ، وهجَمَتْ عليك شُبَهٌ مُدلهِمَّةٌ ، هى أدجى من شبهك المُثَارة فى باب الوعد والوعيد المُطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمُك فى كل شبهةٍ منها ترجو تخفّيها وضلالةٍ تتحرّى إزهاقَها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربقة خالق الاستنكار أكثرُ مما يلزم خصمَك القائلَ بالقدر » .

ثم يبين حىُّ بن يقظان فى سياق كلامه فى هذا المعنى المتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسَنا العقلية ، المستندةَ إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقليين على الأفعال ،

لجعلنا الله تعالى عرضـةً للوم والعذل من جهة وخفِيَت علينا وجوهُ الحـكمة فى الـكون وما فيه من جهة أخرى ؛ و يضرب حىُّ بن يقظان للمتكلم الذى يذهب مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مَثَل رجلين كلٌّ منهما تسمو همّته إلى إقامة بيت فى برّية عطشى مخوفة ، ولـكن تعميرها يحقق خيراً ، و إلى إعداد هـذا البيت بكل يؤدى إلى عمارة ذلك المـكان . وكلا الرجلين مستغنٍ عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه و إن قصد خيراً وصلاحاً فإنه لا بد أن يصير البيت فى الغالب مصدراً للشرور ؛ والثانى حسَن الظن بعقبى فعله ؛ وكل منهما نفّذ ما أراد . ثم يسأل حىُّ بن يقظان المتكلمَ المعتزلىّ عن فتوى عقله فى فعل الرجلين ، فعقلُه لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثانى لحسن نيّته ، ولـكنه ربما لامه لعدم تفكيره فى عاقبة عمله ، و بعد هـذا يقول حىٌّ لصاحبنا : إن كنتَ أيها الـكليم (أى : المتكلم الجادل) تضرب لله أمثالا مما خلق وتُجْرِى عليه أحكامَ الجميل والقبيح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً وتُشبِّه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المَثَل لله ، تعالى عن أن تُضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كان مَن بنى البناء قد حشر على مَن أسكنه فيه وأمره بأن يخلّى عنه واردةَ الفساد قوماً دَيْدَنهم السعىُ بالفساد ، ولهم قدرةٌ على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثلَ فعلهم ، وجَعَل بإزاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزَعون الناس عن الفساد ، لـكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعى الخير و بحكم الغشاوة التى على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يجدون مَن يتألّب معهم ، والوَزَعةُ لا يجدون فى الغالب من يشدّ أزرَهم ، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبّب للطبع . وابن سينا هنا يبيّن أوّلا أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولـكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلَبَة الشر على الخير ، وهو يبيّن ثانياً صعوبةَ موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حيّ بن يقظان يضرب له مثلا آخر ، مَثَل رجل يجمع جماعةً ويقول لهم : مَن أقلّ حصاةً من هذا الحصى أثبَتُّه طوداً من نُضار وهضبةً من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعتُ أنفَه وسملتُ عينيه ؛ والرجل غنيٌّ عما كلف به الجماعة ، لا ينال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سلّط على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يحثّونهم على العمل . ثم وفى الرجلُ بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغّب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطعه إلا القليلون . بعد هذا يقول حيّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هــذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا لله أمثالا من أفعالنا لربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حيّ بن يقظان أوّلا أنه لا يصح الحــكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — ومرة أخرى — صعوبةَ موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حيٌّ صاحبَنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميلُه كجميلك وقبيحُه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب أحجن البراثن ، لا يغذوه العشب ولا يُقيتُه الحَبّ ، بل إنما يقيمه اللحمُ الغريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأه الله بالشدق المريت ، والناب الصليب ، والــكف المطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الأفتّ ؛ ولما خلق

العقابَ ذات مخالب عُقْف ، وجناح أفتخ ، ومنسر أشغى ، لا تلقط حبًّا ، ولا تقصل عشباً ؛ بل خلقها خارقةً مازقة ، فاتكةً هاتكةً قادّة فارية . ثم يقول حيّ للمتكلم المعتزلي مستهزئاً به : أما كان بالعزيز القدير ، جلّت قدرته ، رِقّةُ كرقتك ، أو رِقْبة كرِقبتك ، فيراعى ما تسميه عقلا ! بل هو أمضى بحكمٍ أدق صراطا وأشدّ تواريًا من أن تلحظه عين ما سميتَه عقلاً وجعلته إماماً .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول بالعِوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق البُرَءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا ينقد على لسان حي بن يقظان فكرةَ العِوَض الأخْروى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمانٌ يُنسى الآلام ويُزْهِق التِرَة ويفثأ الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهي حيّ في نقده لحكم للتكلم المعتزلي بعقله بأن ينبّهه إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله ، كما ينبهه إلى أن الفيصل في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذي يتكلم عنه ، إلى عقلٍ قد انكشفت عنه الغشاوة ؛ أما العقل ، كما يعتدّ به المتكلمون ، فهو في نظر حي بن يقظان عقلٌ سُوقيٌّ ، يعرض له العجز والنقص والخداع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكالٌ فيضيق عليه الخناق ويرتبك في الشرك ويطلب الهرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقي ، فيما يحاول ، إنما هو كحاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حي ، مشيراً إلى العوامل الخفيّة التي توجّه الإنسان أو تساعده في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ، ولو كفتْ الفطرةُ أو الجد لكتب كل إنسان مثلَ كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة ، ولربما فضَلهما البعضُ جَدًّا والبعض جهداً ، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسيرُ ، وكأنما قعد به عن شأوهما فخٌ مضبوط ، فأضربَ عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويختم حيٌّ كلامه فى هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوىّ صحيح ، فيقول : وما أصدق ما قيل : « اعملوا ! فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له » .

وكأن الاعتراضات التى يوجهها ابن سينا ، على لسان حى بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التى قرروها ، مثل قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وقولهم بأن الله فى أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصلح ، كما يتصور الإنسانُ الحكمةَ والصلاح — كأن هذه الاعتراضات هى المقابل لما اعترض به أهلُ السنة منذ أيام الأشعرى ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذى عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصلح ، كما نفهمه ، لا يتحتم أن يكون هو الأصلح فى الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرةٌ جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه أبى على الجبائى حولَ فكرة المعتزلة فى مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح ؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التى تليق بالله : يسأل الأشعرى أستاذه أبا على الجُبّائى فى أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترِم حَدَثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجُبّائى ، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من الهالكين ، وأن الثالث الذى مات طفلا من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعرى : هل يمكن أن يرقى الطفلُ إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائى : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التى وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعرى اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصيرُ ليس منى . لأنى لو عشتُ لأطعتُ . فيجيب الجبائى بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنتُ أعلم أنك لو بقيتَ لعصيتَ ، فراعيتُ مصلحتَك وأمَتُّك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعرى اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمتَ حالى و إنى سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتى ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أُفحِم الجبائى ، وتبين عدمُ كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدى إليه هذا الأصل من تناقض .

والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمالٌ لمقاييس نسبية محدودة فى الحكم على حكمة إلٰهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبِّهٌ بين الإنسان و بين الله فى الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينقدون الأصول التى يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالا « مشهورة » مأخوذة من « بادئ الرأى المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين ، و يعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير الممحّصة ؛ ومقصودُهم جميعاً هو تنزيهُ الله فى أفعاله عن المقاييس الإنسانية و إقامةُ الأدلة على أساس نظرى ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلٰهى والحكمة الإلٰهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شىء من هذا كله ؛ فهو ينزع منزَعَ أهل السنة والصوفية فى وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذى يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صـدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إلى ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزْجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدًى كانت أو ضلالاً ، تنتج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرجٌ ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لـكن في رفق ومع العظة للشرير بالالطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعيّن أفعالَه ، وسط هـذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادةٌ إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورةٌ تبعث الإرادة وتوجّهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظنّ مستحوذ ولا تخيُّل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سنحة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العابث أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائمَ الظاهر فهو يقظانُ الباطن ، وهو في سُباته يتوهم ، وهو بتوهُّمه يحسّ ، وبإحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواسُّ والأدوات الظاهرة . وإذن فـكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادثٌ بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « مُوجِب » ، وإلا لما كان معلولا . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسبابٌ « مُوجِبةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرّق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطانُ الدواعى وتوافت البواعثُ من كل صوب ، وتسلطت على قوة العزم فأخذتها بين قَوْد حادٍ وسوْق داعٍ لا يعرفان ريْثة ولا تعريجاً ، حصمت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكم من موقف وقف فيه الإنسان — كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يُساق سوقاً ، وكأنما قد حَدِر لسانُه وأُوثق كتافاً ، فوقع فى الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعى التى تقدم ذكرها لا تتسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة فى القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والملكات بسبب التعوّد والتربية ؛ وقد تتصادم الدواعى والأسباب فى مجرى حياة الإنسان ، فتنحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هى أن إرادةَ الإنسان إن لم تكن « موجَبَةً » (يعنى معلولة) فهى كالموجَبة ، ولولا أن لفظ « الإجبار » يتضمن معنى الحمل والاستكراه لساغ لابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو فى رأيه كالمجبور ولا يوجد كبير فرق ، فى نظره ، بين مَن ينفى القدر وبين من يثبت الدواعى المتسلطة ، فنفى القدر مع إثبات الدواعى لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان فى أفعاله .

وإذا كان هـذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعى والصوارف التى تؤثر فى أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلى كيف يقضى على الله عزّت قدرتُه بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلّد العصاة فى جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة فى هذا الباب : وإن كنت تنزّه جبروتَه عن المقايسة بغيره . فمن عزلك

عن « الإرجاء » خائباً وسوّل لك القولَ بالتخليد (تخليد العصاة فى جهنم) واجباً !؟

يتبين مما تقدم أن ابن سينا فى مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم فى القدر ، يتصور أمامه مذهبَ المعتزلة وبعضَ أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد فى كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، بما يبدو كأنه قولٌ بالجبر الصريح ، فهو يحلّل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آليّة وعِليّة ، فيرى أن ثم عليّة ، وجبريةً من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعى والصوارف الظاهرة ، وإن كنا نجده أيضاً عند مَن جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوربيين فى العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان فى أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ، لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلة هى الإرادة التى من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو فى الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هى طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل من طراز ابن سينا ، كانت الشهواتُ غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على أساس ما يحسّه الإنسان فى نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع المشاهَد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعى والبواعث المادية ، بوجود الإرادة ملكةً مستقلةً . بل يقول ابن سينا نفسه فى إحدى رسائله ، وهى رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) فى معرض الحث على طلب الكمال : « لا عجبَ إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةٌ قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُوِّرت بالعقل جبلّتُه ، ولعمر الله بَذّ الملكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمة إنسيٌّ لم تفِ قواه بدرء شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته فى نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير وفعله من غـير مقدرة على الشر وفعلِه ، فإمكانُ فعل الشر وفعله شرطٌ لإمكان فعل الخير وفعلِه ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .

هذا إذا تكلمنا معبّرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ — ٩٣) ، فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأيَ الغزالى فى القدر ، بمعنى وقوع الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك فى كتابه « المقصد الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالى فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأيَ ابن رشد فى القدر بمعنى دخول أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك فى كتابه « كشف مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا فى تفصيل رأى ابن سينا فى القدر على رسالته بحسب طبعة ليدن ، مع شىء من التصحيح ، بعد اجتهاد فى تأمل هذه الطبعة التى لا تخلو من خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التى ذكرناها من كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة فى سرّ القدر لابن سينا ، ضمن مجموعة رسائل طبعها الكردى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ، يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسرّ القدر — إن العالم بجملته وأجزائه ، فى وجوده وحدوثه ، معلولٌ لله ، وكلّه بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجرى فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألاّ يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفى هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا فى معنى المعاد والثواب والعقاب فى الآخرة ، وهو رأىٌ يعارض به رأىَ المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون فى هذا المقام . ويتلخص رأيه فى أن معنى المعاد هو رجوعُ النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهى إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذةُ النفس أو ألمُها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب فى جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محالٌ فى وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهى ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب فى القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء فى القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشىء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمالَ يُحدث لذةً فى النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم فى ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالةَ الطير رسالةٌ شيّقة من ناحية التشبيه الذى تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير فى فى مناسبات كثيرة ، وتبتدئ الرسالة بمقدمة يحثّ فيها ابن سينا إخوانَه على التصافى والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطالبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً فى سربة طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبائل ورتبوا الشراك وهيّأوا الأطعمة وتواروا فى الحشيش . وصفر الصيادون لكى يغروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تَشُكّ الطيور فى أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً فى الحبائل ، وانضمت عليها الحبائل وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشراك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزدها الحركة إلا ارتباكا فى الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأمر استأنست الطيور بالحبائل ، وكاد كلٌّ ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التى هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت فى أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومدّ ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير فى الشرك ، ذاتَ يوم بصَرَهُ من خلال الشبك فلحظ طائفةً من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت فى أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبائل ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنغّص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكّره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبته من الحبالة وجناحيه من الشرك ، وقالوا له : اغتنم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجليه من الحلَق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لابتدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنّى يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ المربين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيُقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المحظور حتى تقطعها ، فاقتفِ آثارَنا نَنْجُ بك ونَهْدِك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مُعشب خصيب ومجدب خريب ، ومقصدهم جبلُ الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواهق ، تنبو عن قُلَلِها الأبصار ؛ فجمعوا كلّ همّتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصَب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأنّ الشرودَ على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبتات » ، ولبثوا على القُلّة ، يرون جناناً مخضرّه الأرجاء مثمرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوّش العقلَ من جميل الصور ويخلب الألباب من الألحان المطربة ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا ! فلا مخدعةَ كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حِصْنَ أمنعُ من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هـذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حتى حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاهق ، قد خاض برأسه فى عنان السماء ، تسكن جوانبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألوانا ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيب معاشرة ، لطيفة الإيناس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينةً يتبوأها الملك الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضله ورحمته ، ويممت الطيور وجوهها شطرَه ، حتى حلّت بفنائه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائه الرحب ، حتى إذا عبروه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتُهم ، ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلطّفه تجاسروا على مكالمته وشكو إليه ما ينغّص عليهم حياتهم من أمر الحبائل ، فقال الملك : لن يقدرَ على حلّ الحبائل إلا عاقدوها ، وإنى مُنفذٌ إليهم رسولا يسومهم إرضاءكم وإماطَة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين ! .

ويختم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكماله أنه مما يسمو على كل ما يجول فى الخاطر ، وأنه « كلُّه لحسنه وَجْهٌ ولجوده يدٌ » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والمريد يحتاج ، بعد استنفاد الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذى ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواهق فكأنها المقامات فى طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهى التى لا بد منها السالك ، « لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التى تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التى تخلصت من كدر الدنيا واستقرت فى بحبوحة القرب الإلهى . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله . وأما الرسول الذى سيفك القيود فلعله هو الرسول الذى سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان فى هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن للغزالى أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهى فى معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف فى الروح عن رسالة ابن سينا ؛ و بين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالى :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث فى القلوب دواعى الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التى يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلى نُحَيِّيها   نعم ، ونسألها عن بعض أهليها

و ينادى فيهم منادى التخاذل : « لا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن أمامكم المهامه ، والجبال ، والبحار المغرقة ، و بلاد الحر والقرّ ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان ، وتخترمكم المنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلى وجارتها   ألاّ تحلّ على حالٍ بواديها

(وكأن هذا تعبير رمزى عما اختاره الغزالى من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد و إغراء جانب الشيطان) .

ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذى لا شفاء إلاّ بقربه والاستظلال بظلّه .

ولو داواك كلُّ طبيب إنسٍ   بغـــير كلام ليلى ما شفاكا

وامتطى كلُّ طير مطيةَ الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقتى فى ساحة الوادى   شديدةً بالسرى من تحت ميّادِ

إذا شتكت من كلال البين أوعدها   روح القدوم فتحيا عنــد ميعادِ

لهـا بوجهـك نورٌ تستضىء به   وفى نوالك من أعقابهـا حادِ

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر فى بلاد البرد ، ومن كان من بلاد البرد فى بلاد الحر ، وتصرّفت ببعض من بقى الأحداث ؛ فنهم من تلف فى المهامه والأودية ، أو التهمتْه لهواتُ التيار فى لجج البحار ، حتى لم يبلغ حزيزةَ الملك إلا طائفةٌ قليلة من الطير ؛ فالتمسوا من يخبر عنهم الملك ، « وهو من حِمَى عِزّه فى أمنع حصن » ، ولـكنهم سُئلوا : ما حملـكم على المجىء إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملـكنا ؛ فقيل لهم : أتعبْتمُ أنفسكم ، هو الملك ، شئتم أو أبيتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع فى الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس ، وقيل لهم : إن كان كمالُ الغنى يوجب التعزُّزَ فإن جمالَ الـكرم يوجب السماحة والقبول .

ولمـا استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين هلـكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يَخرجْ من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموتُ، فقد وقع أجْرُه على الله » (سورة ٤ (النساء) آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدى الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عُدّةً ، ولـكن كره الله انبعاثهم فثبّطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ، ودامت لهم الطمأنينة .

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيما يتعلق بالبيرونى وحياته ومؤلفاته ونواحى إنتاجه فى العلم والأدب :

ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ — ٢١ ، وتتمة صوان الحكمة للبيهقى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ — ٦٣ ؛ و بغية الوعاة للسيوطى ط . القاهرة ١٣٢٦ ص ٢٠ — ٢١ ، ونزهة الأرواح للشهرزورى ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau) لنشرته لكتابى البيرونى « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ، وما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان فى تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ — ٤٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر فى مجلة Islamic culture الهندية — أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ — ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيرونى : هذا العالم الذى يتبوأ مكانا فريداً فى عصره وفى تاريخ العلم الإسلامى كله ، ولا عن نشأته شيئاً . وإذا اعتمدنا على ما يقوله هو ، فى رسالته فى فهرست كتب الرازى الطبيب (نشرها پ . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ، من أنه فى عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قمرية ، فإن مولده يقع فى عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى فى رُستاق من ضواحى

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهى بلدة طيبة الهواء ذات غرائب وعجائب ؛ فهى منبت أبى الريحان ، ولا عجب « فالدرّ ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون (مثلا ياقوت جـ ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التى معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرّانيّة » ؛ فهو الخارجى ، أى عن خُوارزم — ولذلك كان يسمى فى هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته فى البلاد حتى حملته إلى التغلغل فى بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقا عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التى بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه فى أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته فى أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذى أتمّه حوالى عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعَرَض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة فى الشرق الأوسط والقريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنّية وتاريخية ، وأهداه لقابوس بن وشمكير الذى حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول فى هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين فى علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيرونى أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام فى بلاط السلطان حينا ، وأظهر نبوغه كفلكى ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيرونى سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسى تأليف براون جـ ١ ص ٩٧— ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند ، فأخذ البيرونى معه ، أو بالأحرى دفع البيرونى حبُّه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازى الفاتح . وفى الهند أقام البيرونى

عشرات السنين ، يُداخل الهنود ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضُها موجوداً (مثل كتاب بتنجل ، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومَهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مَقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدِّم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمَّه حوالى عام ٤٢٣ هـ — ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيِّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صوَّر حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم » ، وهو « غُرَّة فى وجوه تصانيفه » (تتمة ص ٦٢) ، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمَّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلِّفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسنيها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسُها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتبٌ في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلُّل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروى للبيروني شعر ، إنْ لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُنهَّجًا ، « ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأنه » (تتمة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلا الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهري والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوُّعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفِرَق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانويه والديصانية والمرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٣ ، ٢٩ — ٣٠ ، ٥١ — ٥٢ ، ٧٥ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤) بحيث يتبين لقارئ كتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ العلماء شمولَ علمٍ فى داخل نطاق الحضارة التى ينتمى إليها » (بروكلمان ، ملحق ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كمفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان والاحتياط فى الحكم ، وهو يجعل من قواعد حكمه « الوقوفَ على وسط طرفى التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨[1]) . وكتبه عَرْضٌ وحكايةٌ ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلامَ مع المصرِّ عمداً والمتمطِّى جهلاً غيرُ مُجْدٍ على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوعية الحرة من كل تعصب هى طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المُرْدية لأكثر الباحثين فى مهاوى الحكم الخاطئ المُعْمِيَةِ لهم عن تقرير الحق ، من عصبيةٍ « تُعْمِى الأعين البواصر ، وتصمّ الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزالّ أقدام الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة أو تَغَالُب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصَرِّحُ

---

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطبيب ، بعد أن بيّن ، من كتبه ، ما فى مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً » ، ذلك أن البيرونى المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس بالصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بهما ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيرونى كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتدّ فى الحكم على العرب (مثلا الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف فى ذلك ولا يتجاوز إلى المعاداة أو الحيف أو التعصب ؛ ويدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعىّ النشأة ، فإنه لم يَعْبَأْ بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يَسِرْ فى التيار القومى الفارسى نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسى ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان جـ ١ ص ٤٧٥ ملحق جـ ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر .Isl. Cul ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيرونى على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، ممتلئ ، رصين ، مصيبٌ لبّ الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيرونى ، وإن كان من مكانه العالى فى عالم الفكر ، قد يستعمل فى كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المتهوّسين » (مثلا آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ فى ذلك ، ولا يستعمله إلا فى موضعه . وهو يحاول ، كبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التى يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حدائق الحكمة » ، كما يقول ، لكى لا يملّ خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيرونى لآراء مختلف الأمم لا ينبغى أن يعزُب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملا الاصطلاح الذى يعبّر عن الفكر

الإسلامى وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما تجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء الهند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع فى الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيرونى واضحاً فى منهجه التاريخى الذى تكوّن له فى عصر مبكر والذى يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان مكانه فى وضع المنهج التاريخى عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبرى مثلا فى مقدمته لكتابه الكبير فى التاريخ وبما كتبه ابن خلدون فى مقدمته) . يقرر البيرونى أولاً أن كل ما يتعلق ببدء الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعد عهده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ، مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ القرآن «ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم ؟... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤) ولكن البيرونى لا يُسارع إلى رفض كل ما فى ذلك من الغريب لمجرد غرابته ، بل هو يقف أمام ما يُروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلى أو القياس على المُشَاهَد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التى يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التى تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « فى الظن الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلاً فى حدّ الامتناع ، صار الأصل العام فى نظر البيرونى هو أن الشىء إذا كان فى حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلاّ إذا شهدت ببطلانه

شواهدُ أخرى (آثار ص ٤ — ٥ ، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم ألاّ ننسى الاعتبار بالمشاهَد الذى نراه ، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة المحدودة ليسا مقياسيْن صحيحيْن فى الحكم على الماضى ، ذلك لأن عمر الإنسان قصير لا يكفى لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدمُ مشاهدتنا للشىء الغريب المحكىّ فى الأخبار الماضية أو عدمُ وقوعه فى زمان أو مكان معيّنيْن لا يكفى مُبَرّراً لإنكاره ، مثل ما يُحكَى عن طول أعمار القدماء أو كبر أجسامهم ، ما دام غير مستحيل فى العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة فى كل وقت » . وقد يكون فى الماضى غرائب ليست فى زماننا ؛ فيجب أن لا نقيس على المشاهَد والمعتاد ، لأن هذا فى نظر البيرونى ضيقٌ فى الأفق وتقيّد بأغلال للألوف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفى هذا الباب يجد البيرونى فى بعض آيات الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيّدين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقصر همتهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية : « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم » ؛ وهو لذلك يرمى من يسلك هذا المسلك بأنهم « يُقِرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويَنفِرُون مما يخالف عقدهم (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيرونى ، برغم تحوّطه فى الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن نطاق إمكان التمحيص ، لا يصدّق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذى يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعَدّته الطبيعة بحسٍّ ناقد ، ويتبيّن فيه روحُ النقد التى يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر فى أوربا ، والذى يقول عنه

نيبرج (Nyberg)[1] إنه عنده الميلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذى يليق بالباحث المطبوع . والواقع أن البيرونى لا يخلط الغث بالسمين ، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمُه الإحاطةَ التامة ، ويعلّل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا التى سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذى ليس معه حجةٌ تضطر النفس أو برهانٌ تطمئن النفسُ إليه ، فلا يصدِّق الأمورَ التى تُعلَّل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَّردة الفعل ؛ فيرفض مثلا قاعدة تحديد أقصى طول العمر الإنسانى بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ، لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة ، وهى مدة القِران الأعظم .

والبيرونى يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخطئ ، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج المادة عن حدّ الاعتدال فى المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيرونى ما يُحكى له من أن الماء فى مدينة من مدن اليهود يغيض يوم السبت ، فتقف الأرحيةُ ، حتى ينقضى يوم السبت ؛ وهو يستند فى رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « فى الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهى واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٢٨٤) . ولا يخدعه ما يُشاهدُه من فعل الرُّقَى والتسلُّط على الحيوان بالتعاويذ ، فيقول إن ذلك تعويذٌ وتدريجٌ (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

---

(١) فى مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤ (١٩٣٠) ص ٧٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

حُكى له أن بعض العرب يزعم أن ثمّ تزاوجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هـذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بهـا النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لهـا بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لمـا صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلاّ حرفُ لا (بالعربية طبعاً) . ويرى البيرونى أن هذا من قبيل ما يتهوّس به بعض المتأوّلين من المسلمين ، إذ يشبّهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والدال نظير الرِّجْلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسَوُّون بين مقدار الرأس والبطن وكمية الأعضاء الناتئة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم فى الأسامى التى تشبه صورتها صورةَ لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيرونى لأنه يخْرِجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلاّ ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة فى المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ عِلةٌ تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقينى فهو عنده الذى يحصل من إحساسات يؤلِّف بينها العقل على نمط منطقى (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيرونى بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليونانى من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتمييز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥١ — ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيرونى عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويمتنى بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالى الذى يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئبّ إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه فى معرفة حسابات الأمم وتآريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها وبالمقارنة بينها . ويستطيع القارئ لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقلهُ فى الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيرونى رغم الفسحة فى التعمير وجلالة القدر مُكبّاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يدهُ القلمَ ، وعينُه النظرَ ، وقلبُه الفكرَ إلا فى يومَى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة فى المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تآليفه أجراً ؛ فلما ألّف القانون المسعودى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه حِمْل فيلٍ من النقد الفضّى ؛ فردّه البيرونى ، معتذراً بأنه مُستغنٍ عنه . وكان الأمير شمس المعالى قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه فى داره ويسلم إليه الأمر والنهى فى كل شىء فيها ، فأبى البيرونى ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه .

وظل البيرونى مترفّعاً بالعلم متعزّزاً به ، يعلّم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نَفَسُه وضاق به صدرُه ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة فى الميراث ، فقال له صاحبه مندهشا : « أفى هذه الحالة ؟ ! ؟ »

فقال البيرونى : « يا هذا ! أُوَدِّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أُخَلِّيَها ، وأنا جاهل بها ؟ ! » .

ولا شك أنه كان للبيرونى تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقدُ الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسرافُ فى بيان تأثير بعضهم فى بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنى أحب أن أسجل للبيرونى سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالى لا يريد « المشاحّة » فى الألفاظ ، بل يوافق خصومه فى العبارات إذا وافقوه فى المعانى (قارن الآثار ص ٨ ؛ والتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان العادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألفه ويغفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالى كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ فى تصورها ، كالذى يقرره ، ونجده عند الغزالى ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضى تناهيها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيّمَيْن لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التى نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيرونى ؛ ففى كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرةُ تعدّد آدم فى كل دور زمنى وفى كل بقعة من الأرض ، وهى فكرة رددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات جـ ٢ ص ٣٣٦) :

جائزٌ أن يكون آدمُ هذا قبلَه آدمٌ على إثْر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًا مستنيراً ، وهو ، لعلوّ كعبه فى العلم ولسعة فكره وتنوع معارفه وتفطّنه للحدود التى لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلا كتابا جليلا يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت جـ ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق فى أمر صورة السماء والأرض وفى كل شيء ضرورى ، بما يحوج إلى تعسُّف فى التأويل .... فهو فى الأشياء الضرورية معها حذو القذّة بالقذّة ... ولم يشتمل على شيء مما اختُلِفَ فيه وأُيِسَ من الوصول إليه .

ويصف البيروني كَيْدَ مُظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما فى كتبهم فيه وتصديقَ ذوى القلوب السليمة لهم . وهو فى بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب مانى ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلا كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة فى كتب التراجم ؛ منها حبُّه للمال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه فى النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه ، خرج العلّامة ، الذى يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجّان ؛ ولكنه كان ، على أى حال ، « عفيفا فى ألفاظه عفيفاً فى أفعاله » (ياقوت جـ ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيرونى فى فهرست كتب الرازى) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها » .

هـذا هو البيرونى ، العالم المجتهد فى علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتذال ، الذى يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوْتُ السالفين أئمـــة   فما اقتبسوا فى العلم مثل اقتباسيا
فما بركوا للبحث عنـــد معالم   ولا احتبسوا فى عقدة كاحتباسيا

٥ - ابن الهيثم (١)

١ — تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تَلْقَ الفلسفةُ النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية فى شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغةُ العربية إلى التخلّى عن مكانها فى الحياة وفى الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغةُ الفارسية أقلّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة فى المنطق وفى الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول فى تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائلُ التى من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة . وكان المثقفون ، فى عصر الأدب الفارسى الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة فى أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

---

(١) راجع ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتتمة صوان الحكمة للبيهق ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ — ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ — ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطى (طبعة ليبتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ — ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ — ٩٨ — ، راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ — ٤٧٠ ، والملحق ج ١ ص ٨٥١ — ٨٥٤ ، لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التى ألقيت عنه فى جامعة القاهرة فى ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التى ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيناً فيه قيمة ابن الهيثم فى العلم ، وذلك فى كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهرا عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة فى تربيع الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و — ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية[1] .

وقد أخـذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابى فى الشام ، والمسعودى فى مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ — حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد فى القاهرة ، فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس من الهجرة) ، رجلا من أعظم الرياضيين والطبيعيين فى العصور الوسطى ، وهو أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم[2] . كان ابن الهيثم من عمال الدولة فى البصرة ، مسقط رأسه[3] ؛ وقد أفرط فى الثقة بصلاحية معارفه الرياضية للتطبيق العملى ، فقال : إنه يستطيع أن يعمل فى ماء النيل عملا يحصل به النفعُ فى كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته النيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشى على موافقة مراده . فاعتذر للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاه بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبةً لا رغبة . وخشى طيشَ الحاكم ، فتخلص بإظهار الجنون والخبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ —

---

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلحاد التى ظهرت فى شعر الرباعيات ، كالتى تنسب للخيام من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم فى الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبى أصيبعة من أنه كان فى الثالثة والستين من العمر فى عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م)[١] . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات فى عام ١٠٣٨ م[٢] .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً فى الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مُكْتَفٍ بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّياً فى اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً فى جميع ذلك ، موقناً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاض فى ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يَحْظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »[٣] ، أعنى من الإحساسات التى يهذبها التفكيرُ المنطقى . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التى كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغى أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً[٤] . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا فى كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — فى رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

---

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم فى المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة فى حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والقفطى ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة للبيهقى طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن القفطى يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً فى الهندسة كتبه فى سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القارئ كلام ابن الهيثم فى هذا عند ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتغى من وراء طلبه العلوم الحق الذى يقربه من الله ؛ ونجده ينزع فى تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة فى علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازى فى الإلهيات والنبوّات ؛ وله كتاب فى إثبات النبوات ؛ وألف فى الرد على ابن الراوندى وعلى رأى المعتزلة فى أمر الصفات وفى الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة فى أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هى نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحّد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبةً منه في أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجدَ في ذلك ذُخراً وعزاء لوقت شيخوخته[١] . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود[٢] .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذى انتهى إلينا مترجماً ومُهَذَّباً باللغة اللاتينية[٣] . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفهومات العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب فى القرن الثالث عشر (ڤيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضُله فى دقة الملاحظة فى الجزئيات[٤] .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبى أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتى رسالة فى الطب وفى فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة فى الشفق ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter فى دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب فى كيفية الأظلال ، وكتاب فى المرايا المحرقة بالقطوع ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التى ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيما فى دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقى فى تتمة صوان الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة من رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذى يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه « بطليموس الثانى » .

٣ — الإدراك والحكم :

وتفكيرُ ابن الهيثم متأثرٌ بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، فى رأيه ، يتقوّم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوّم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص فى علم المناظر هو ملاحظاتُ ابن الهيثم النفسية فى كيفية الإبصار ، وفى الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجّه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدريج فى الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى فى الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعلة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها فى العادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط فى ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

---

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد فى جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى فى ذلك الجسم التى هى غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرّر الإدراك ، قَوِى بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة فى الحافظة ، وزادت سرعةُ حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب فى هذا أن الصورة الموجودة فى النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّرٌ فى الكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تمضى فترةٌ من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس فى طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زمانا ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لونا مختلطا ، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمّان فى الإدراك ؛ أما الإحساس فردُّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلاّ الانفعال ، وكل إحساس فهو ، فى الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، فى العادة ، حدًّا يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِى الأثرُ الذى يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلاّ للإدراك التام ، أى للمعرفة التى تتصور فيها مادةُ الإحساس بصورة نفسية .

والمقارنة والحكم هما ، فى الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففى فعله هذا استنباطٌ ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباطٌ أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئُ الإنسان فى هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها فى الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حَذِراً فى كل ما يُلقى عليه فى صورة قضايا أولية ، فيتتبعَهُ ليرى أصلَه ، فقد يكون مستنبطا من شيء أبسط منه .

٤ — أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرةٌ كبيرة فى الشرق . ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كوّن شبه مدرسة فى الرياضيات والفلك ؛ ولـكن فلسفته الأرسطاليسية لم تجد من يتعشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غيرَ واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشّر بن فاتك القائد[1] ، وهو أحد أمراء مصر ؛ وقد ترك لنا فى عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك[2] . ونكاد لا نجد فى كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربمـا يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم فى حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا فى مثل ذلك الـكتاب .

وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بعد أن وسمه هو وكُتُبَه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلى ابن ميمون[3] أنه كان ببغداد تاجراً ، أيام

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجوليوث ؛ وابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ؛ والقفطى ص ٢٦٩ طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القفطى إنه كان فى آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحِكَم ومحاسن الـكلم » ، انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحـكيم يوسف السبتى الإسرائيلى .

أحرقت كتبُ أحد الفلاسفة[1] (توفى عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أُحضر لها خطيبٌ ، ونُصب له منبرٌ ليشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم أشار إلى الدائرة التى مثّل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهياء ، والنازلة الصمّاء ، والمصيبة العمياء . و بعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبى صالح الجيلى البغدادى المعروف بالركن ؛ ارجع إلى ترجمته فى أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليبتزج ١٣٢٠ هـ .

٥ – نهاية الفلسفة فى المشرق

١ – الغزالى[١]

١ – علم الكلام والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية فى الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالمتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظمَ الأدلة التى كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى (بتشديد الزاى ، نسبة إلى غزّال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بغزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعانى فى الأنساب ، راجع ترجمة أبى الفتوح الغزالى ، أخى الإمام الغزالى ، فى الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الابتكار . كان فقيهاً متكلما صوفيا ، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف فى الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التعليم » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزيهر) ، وألف كتابا فى الرد على الإباحية (نشره بريتزل) ، وثالثاً فى الرد على النصارى سماه : « الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة محكمة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التى كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتمحيص الأسس التى تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق فى وضعها ، على طول نظر فى الفلسفة . وقد يلوح فى ثنايا ذلك شىء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالى فى دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التى كتبها لنشرته لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وهى نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالى لأنى أعد للنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصَد بها محاربةُ مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل الغزالى ، أن يَشنّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التى قامت فى المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة[1] .

---

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافاتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام فى القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء فى إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديصانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم ص ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النظّام ؛ فقد رد على مذهب أنباذوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالى ، ولعله أصل برهان أبى حامد . انظر كتاب الانتصار للخياط ص ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فى كتابه المسمى « التمهيد فى الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » (وقد نشرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم ، ولا أشك فى أن الغزالى عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة « على سبيل التراخى » هى فكرة الباقلانى . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦ . ولكن الغزالى يقول (المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدّدة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغافل عامى فضلا عمن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد فى المنقذ (ص ٨) وفى مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمىٌ فى عماية ؛ لذلك أراد الغزالى أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفتها فى بعض النقط .

على أن العمل الذى نهض له الغزالى كانت له ناحية إيجابية أيضاً[1] .

فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرّب العقائدَ الدينية إلى العقل ، بل يريد أن يلتمس لها أدلة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوّق تلك العقائد من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحثَ فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة البراهين عليها ، بل كانوا يسعون إلى تذوّقها وجَعْلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين ، فقد تساءل الناس فى أمرها : أهى معارف ينبغى أن نقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيِّنة بنفسها ، لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثلُ هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبديهيات العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس إجماعٌ فى أمر العقائد الدينية ، فهى ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذَنْ ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

---

(١) يصرح الغزالى فى التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهارَ ما فيها من تناقض وعجز وتلبيس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذى يعتقده هو ؛ وهذه هى الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإثباتية ، فهى أن الغزالى ، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل فى معرفة مسائل الربوبية (قارن التهافت ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليهيئ نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف ؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذى يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن العقل عند الغزالى مهمة لا شك فيها ، وهى إدراك التناقض فى الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية .

المعوّل فى الإيمان بعقائد الدين على نور يُشرق فى النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور فى أول الأمر ، وذلك فى اندفاع صوفى ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالى ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالميةُ[1] والكرامية[2] ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالى ، دعامةً يقوم عليها صَرْحُ العلم وتاجاً على مَفْرِقِه .

٢ — حياة الغزالى :

وتاريخ حياة الغزالى[3] عجيبٌ فى بابه . ويتحتّم علينا أن نتعمق فى معرفته ، إذا أردنا أن نتفهّم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالى فى طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسى ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسى شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية

---

(١) جماعة صوفية سنية تألفت فى البصرة فى القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التسترى (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وسميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون عن السالمية فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع الى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالى يذكر الكرامية فى كتاب التهافت فى معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلا) .

(٣) ارجع الى أوسع ترجمة للغزالى فى كتاب طبقات الشافعية للسبكى (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، والى مقدمة المرتضى لكتابه : « إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين » (ج ١ ص ٢ — ٥١) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّر للغزالى أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين « حُجَّةُ الإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التى تلقاها الغزالى بعد وفاة والده ، فى بيت صديق له متصوف[1] ، ثقافةً واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامّة مقصورة على أمة معيّنة . وقد وُهِب هذا الفتى عقلا مُتَوَثِّبًا قوى الخيال ، لا يرضى بأى قَيْد يَغُلّه . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلّف ، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَعُدّ ذلك علمًا دنيويًا ، فطوى عنه كشحًا ، وأراد أن يغمر روحه فى معرفة الله .

ثم درس علم الكلام فى نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ — ١٠٨٥ م)[2] . ولعل الغزالى كان قد بدأ يصنف ويدرِّس ، ولعل الشكوك أيضًا كانت قد بدأت تتطرق إلى عامه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام الملك[3] ، وزير السلطان السلجوقى ، وظل عنده ، حتى أسند إليه منصب التدريس فى بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفى أثناء ذلك اشتغل متعمِّقًا فى تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذى حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوقُ قلبه الذى كان يريد الخروج من الشكوك التى كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

---

(١) طبقات السبكى ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب ... الجوينى ، ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو على بن الحسن بن على بن إسحاق الطوسى ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى عام ٤٨٥) ، وزير السلطان السلجوقى ألب أرسلان .

السكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ، وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنّفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابى وابن سينا ، دراسة وافية ، وقد ألّف مختصراً جامعاً فى الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا فى الجملة . وهو فى هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمى ، ويحكيها على وجهها ، غير متعرّض لما فيها من حق أو باطل فى رأيه ، وقد يلوح فيه شىء من الرضا عن مباحثها[1] . ولكن الغزالى كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوى أن يُعقّب ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك فى أول الأمر ليريح ضميره من تبعَـة التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر هذا التفنيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتابُ « تهافت الفلاسفة[2] »

---

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالى يصرح فى أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوربيون بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط التتابع والانهدام ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض وضعف التماسك والانسجام ؛ فمنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration (تفكك) ، وبالفرنسية : Chute و Ecroulment و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حمق) و Vanité (غرور أو بطلان) : Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية : Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شىء) ويختار الأب بويج (Bouyges) فى مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد فى القاموس المحيط للفيروزابادى ، وفى لسان العرب لابن منظور ، وفى أساس البلاغة للزمخشرى ، وفى تاج العروس للسيد المرتضى ، وفى الصحاح للجوهرى : هفت الشىء هفْتاً تطاير لخفته ؛ وتهافت الفراش فى النار تساقط ؛ وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس فى الشىء تساقطوا ، وأكثر ما يكون فى الشر ؛ وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكر ؛ والهفت الكلام الكثير الذى لا روية =

= فيه ، والحق الوافر ، والمفات الأحمق ، والمهفوت المتحير . وقد رأيت فى كتاب الحيوان للجاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأصحابى بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٠) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة .

والغزالى يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافا إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وتعجز ، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلمتهم ، وهدم مذاهبهم .

والعلامة الأسبانى پلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد فى معنى كلمة تهافت فى كتب الغزالى وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d' Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع فى الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، والتسرع فى عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلاثيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد فى هذه العبارات : (١) « وأما التهافت فى الكلام ، والتشدق ، والاستغراق فى الضحك ، والحدة فى الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، كما فى تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تتهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحُجَزِكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تتهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهى تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه فى بيت مظلم وأن السراج كوّة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرمى بنفسه إليه ، فإذا جاوزه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوّة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا لنقصانها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمى فى الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش فى التهافت على النار ، إذ تلوح للآدمى أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدرى أن تحتها السم الناقع القاتل ، فلا يزال يرمى نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكا مؤبداً . . . ولذلك كان ينادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى ممسك بحجزكم عن النار وأنتم تتهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص فى الإتحاف ج ١ ص ٤١٩ ، ج ٩ ص ٩٤ ، ج ٩ ص ٥٩٠ على التوالى » . =

ويجوز أن يكون الغزالى قد ألف هذا الكتاب فى بغداد أو بعد أن غادرها بزمن قصير[1].

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ — ١٠٩٥ م) انقطع الغزالى عن التدريس ببغداد، مع ما أصاب فيه من توفيق؛ وكانت الشكوك لا تفارقه، فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه]، وكان مَنْصِبُه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلُها إلى المقام حيناً، ودواعى الآخرة تنادى به إلى الرحيل، وتُبغِّض إليه منصبَه حيناً آخر؛ ورأى أنه يستطيع،

= يرى پلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالى حين سمى كتابه «تهافت» الفلاسفة كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة، انخدع به، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه؛ ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض؛ فكأن الغزالى يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدى؛ وقد حاول پلاثيوس أن يجد فى عبارات كتاب التهافت وفى استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه، فليرجع القارئ إلى بحثه المشار إليه.

ومن العسير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده الغزالى من عبارة تهافت الفلاسفة، لاحتمالها معانى عديدة وقد يكون المقصود حماقات الفلاسفة؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة، على طريقة المجاز أيضاً؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها فتساقطوا بسببها فى الهلاك الأبدى، وتهافتوا فى النار؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم، (مقدمة التهافت ص ٦).

(١) وجد الأب بويج فى إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها فى نشره لكتاب التهافت وهو مخطوط مكتبة الفاتح باستانبول، أن الفراغ من تأليفه وقع فى ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ ويقول الغزالى (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان فى ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ. وكان قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ مدة سنتين، ثم عاود الدراسة متفكرا منتقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨)؛ فالظاهر إذاً أن الغزالى ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها بقليل؛ وكان إذ ذاك فى الثامنة والثلاثين من العمر.

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خيرٌ له . والحقُّ أن مطامح الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطني [1] : فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام بمهمته ؛ وربما كان ينوي الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي [2] . وبينما كان الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان الغزالي يتهيأ لأن يكون مناضلا روحياً عن الدين الإسلامي . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين [3] ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس

(١) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة في المنقذ ص ٢٠ — ٢٢ ، ويحكي لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه في آخرها عن التدريس ، وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، فأجابه وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقي ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ، وكان يحب أن ينهض داعياً إلى الحق — (منقذ ص ٢٧ — ٣١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذي ولد في مدينة من شمال إفريقية من أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي توطئة لتعميده ، ولكنه لم يعمد : وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بقيود العفة ، وعاشر منذ شبابه امرأة أتى منها بولد ؛ ثم وقع تحت تأثير المذهب المانوي تسع سنين ، كان في أثنائها ناقداً للعقائد ، وأدت به المشكلات العقلية التي وقع فيها إلى مذهب الشكاك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق في دراسة آراء شيشرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تلبته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال أفريقية ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان دعاؤه في تلك المدة : إلهي ! أعطني العفة ؛ ولكن لا أظن أني أستطيع حكم نفسي . واستمر الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى المانوية ، وزاد الشك في إضعاف الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد ، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيخجل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحتقر الماديات . وبينما كان ذات يوم جالساً في حديقة مع تلميذ له ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ انهلت الدموع غزيرة من عينيه ، وقام يبكي صائحاً : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبي يغني قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهي ، فأخذ =

Hieronymus[1] ، الذى هتف به فى الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجرى وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية[2] .

= الإنجيل وفتحه ، فكان أول ما وقعت عليه عينه فى رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والعبث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بتآليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérome) ولد فى مدينة ستورندو فى دالماشيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه فى مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة فى روما ، وطاف فى الشرق والغرب . وبينما كان فى أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو فى مرض شديد ، فعزم على أن يزهد فى كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى فى المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد فى صحراء قريبة من أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلى عن شك الغزالى ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا الغزالى فى كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها وتدرجها . وهو يحكى لنا ذلك بعد أن أناف على الخمسين (منقذ ص ٣) ، ويبين ما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنياً بمذهب « أهل التعليم » (الباطنية القائلين بضرورة المعلم المعصوم) ، ومنتقلا بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهياً بطريق الصوفية ، خائضاً بحر الخلاف ، متوغلا فى كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها فى جبلته ، من غير اختيار منه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التى يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقينى الذى لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسع القلب للشك فيه ، ولا يزعزعه فى نفس صاحبه التحدى بالخوارق . ولما امتحن الغزالى علومه ، لم يجد من بينها علما يبلغ هذه المرتبة فى اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ، وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمانا فى المحسوسات ، لأن العين مثلا تخدع عن الحقيقة ، =

ثم لبث الغزالى عشر سنين يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه فى أول هذه المدة ألف أكبر كتبه فى الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفى نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق و بيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، و إلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

= فترى الظل ساكناً ، وهو فى الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، والذى كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك بطلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالى أنه كان واثقاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك فى أمر العقليات ، فلعل ثقته بها كثقته بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذّبَ العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله فى الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالمنام ، ورأى أنه يرى فى المنام أمورا وأحوالا يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك فى ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل ... ... » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سببا فى تقوية الشك وإعضال دائه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالى قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولما شفى الغزالى من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملا ، ولا ريب فى أن لشكاك الغزالى والأسباب التى أيده بها ناحية شيقة طريفة فى تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكه بالشك الديكارتى موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالى إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيموس ، وهو ظاهر .

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس فى نيسابور زمناً قصيراً ، ومات فى طوس مسقط رأسه ، فى ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .

وقضى الغزالى السنين الأخيرة من عمره فى العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته فى أيام الصبا[1] . فحياة الغزالى متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالا جميلا .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالى الاتجاهات العقلية[2] فى عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، وهو المعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالى فى علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التى يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة فى نظره ، ووجد مجالا للشك فى الكثير من آرائهم[3] .

---

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكى ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين » ويتكلم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم . منقذ ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول الغزالى (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من الذب عن العقيدة : « ولكنهم اعتمدوا فى ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا . فلم يكن الكلام كافياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً » .

وأحس في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية[1] ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافا صريحا بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر الغزالي عدو الإسلام[2] ؛

---

(١) لا يتمشى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير الغزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم الغزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القارئ إلى هذه المقدمات . وفي المنقذ الذي ألفه الغزالي بعد أن أناف على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند الغزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تشريحها ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إلى الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن لاعتدال المزاج تأثيراً عظيما في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطلانه ، فإذا انعدم لم تعقل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر » .

=

= ٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وغير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابى وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهى ، بالنسبة للشرع ، كما يلى :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، « وهى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها » ، ولا يتعلق شىء منها بالدين نفيا ولا إثباتا ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقة براهينها ، فيحسن اعتقاده فى الفلاسفة وفى كلامهم فى الإلهيات ، ناسيا أن كلامهم فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمين . ولذلك يجب الزجر عن الخوض فى هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مغالاة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما فى ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس فى الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطعة . (قارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شىء منها بالدين نفياً وإثباتاً ، وليس فيها ما ينبغى أن ينكر ، وهى شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة ، وإنما الفرق فى العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا فى مسائل ذكرها الغزالى فى كتاب التهافت وأشار إلى أصلها فى المنقذ ، وهى تتلخص فى أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شىء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمى ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذى أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التى اشترطوها فى المنطق ، والغلط فيها فى عشرين مسألة ، وقد كفرهم الغزالى فى ثلاث منها ، وبدّعهم فى سبع عشرة . (قارن تهافت ص ١٣ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والخلقيات ، وهى حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويجاً له ، ولهذه العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن قائليها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما فى كلامهم من باطل . لذلك يقول الغزالى إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملا بوصية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ! اعرف الحق تعرف أهله !

وقد رأى لزاماً عليه أن يحارب باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم[1] ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق[2] ،

= وقد أشار الغزالى فى التهافت (ص ١٠) الى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلا يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الوجود لا فى موضوع » (يعنى الوجود فى شىء من غير أن يتقوّم بالشىء ، كالصورة فى الهيولى ، وقد يكون فى محل كالجسم فى المكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهر ما هو متحيز ؛ وهذا نزاع مرجعه الى اللغة والى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول الغزالى (تهافت ص ١٣ — ١٤) إنه يريد إبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، « فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

(٢) يقول الغزالى إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلغتهم ، وعلى شرطهم فى المنطق ، ليبين أنهم لم يفوا بشىء من ذلك فى علومهم الإلهية ، ولكن ما عمله الغزالى كان أعمق من ذلك فى الواقع . وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات العارضة ، وهو فى التهافت يحاول أن يفحص مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضرورى بديهى ، وما هو نظرى استدلالى . (انظر مثلا تهافت ص ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافى العقل وادعى لها الضرورة . ونزعته سلبية فى الغالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل فى الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدعٍ مثبت » ، (تهافت ص ١٣ ، قارن ص ٧٨) ، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلبيسهم فيها ، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون ، وليظهر ما فى أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف فى ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يعتنى فيه بالإثبات ، كما اعتنى فى التهافت بالهدم (تهافت ص ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » . وإذا كان الغزالى قد أمال مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس الى الدين ، بل الى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ — ١٠ المتقدم)

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالقضايا الرياضية ؛ ويبني الغزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه[١] ، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظريةُ قِدَم العالم ؛ والقولُ بأن الله لا يعلم إلا الكليات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدَها هي التي لا يجوز عليها الفناء[٢] . والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلوبون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوبون في إبطال نظرية قدم العالم ردًّا على بُرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها[٣] .

---

(١) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالا في العقل ، كالجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالا فهو جائز ؛ فمثلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال في العقل ، ولا يفوّت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدَم . (انظر تهافت ص ٦٤ ، وقارن ص ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر « محك النظر » ص ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تتمة اليتيمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيي النحوي — وهو اسم جون فيلوبون =

٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالَم كرةٌ متناهيةٌ فى الامتداد والنزوع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن المعلول مُساوقٌ العلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما الغزالى فيرى أنه لا تصح التفرقةُ بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته[1] .

= عند العرب — . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيي النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨٢ — ١٨٣) أن الغزالى أخذ ما أورده فى التهافت من كتب يحيي النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيي الكتاب الذى رد فيه على برقلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيي بكتب الغزالى للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفى فى بيان مسألة قدم العالم ، وهى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيراً من كتاب التهافت (ص ٢١ — ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدمَ البارى على العالم تقدمٌ بالذات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالمُ على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفى هذه الحالة إما ألا يتجددَ مرجحٌ لوجود العالم ، فيظلّ فى دائرة الإمكان ، وإما أن يتجددَ مرجحٌ ، فيؤدى الى إشكال : من مُحْدِث هذا المرجح ، ولم حدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولِمَ لمْ يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز فى البارى ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى الى القول =

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان ! إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

ــــــــــــــــ

= بتغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد الغزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدمُ إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ ؛ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة » . ولا يطعن في هذا كونُ الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاءُ بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشيء عن مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ؛ فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء قطبين ثابتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لعاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود ، هو مستند الممكنات ؟ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نسب وبعد وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت فلك القمر حوادثه تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند الغزالي ، تطويل لا يغني ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت =

الزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدا أو نهاية والذى ـ

= ص ٤٦ — ٥١) ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه ، وكان قديما ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديما مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا محدث له . وهذا الحكم صحيح فى الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفى حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت ص ٢٦ — ٢٩) .

يرد الغزالى على هذا بأن يمحص الفكرة الأساسية فى هذا الاعتراض ، وهى القول باستحالة حصول شىء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هى قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهى ليست ، فى نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؟ وهى كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير الغزالى إلى أن مقايسة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايسة فاسدة .

ويمكن أن نجد فى كلام الغزالى فى مواطن أخرى ما يكمل كلامه فى هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يجعلون الله فاعلا على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب فى الجملة ، ولكن الغزالى يخالف الفلاسفة فى نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هى مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها (منقذ ص ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند الغزالى لا يسمى فاعلا صانعاً لمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشىء (تهافت ص ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأى الغزالى فى الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة « على التراخى » ، أى بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون مدة متناهية ، أو غير متناهية ؟ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود البارىء أول ، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم ، لأنه لا بد أن تمضى قبله مدة لا نهاية لها ، رد الغزالى على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتى مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثانى للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم البارىء على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات ، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، وإما أن يكون بالبارى متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تناهي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهي المكان . ولو قيل إن المكان

= كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؟ » وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته » ، أي وجب قدم هذا العالم الذي التحرك .

يرد الغزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالمَ معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتَدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاء وإما ملاء . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والغزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان ؟ وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، في نظره ، من عمل الوهم ، وهو في هذه المسألة خاصةً يعارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع الى التهافت ص ٥٢ — ٦٦) .

وللفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصلاً له قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب الغزالي بأن الإمكانَ والامتناعَ والوجوبَ أمورٌ عقلية لا تحتاج الى موجود يوصف بها ، « فكل ما قدَّر العقل وجودَه ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً » وللغزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن الى إمكان موجود يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناعُ الى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك الممكن .

٢ — نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة ، ولا تنطبع في المادة ، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها .

ولا يطعن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعي معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

وللغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو إلزام يستنتجه الغزالي من القول =

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

بقدم العالم . يقول الغزالى : إن القول بقدم العالم يؤدى إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدسا ونصفا وربعا ؟ ويحاول الغزالى أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعا ولا وترا ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالى أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبديته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه فى هذا غير معيَّن . فهو يقول حينا : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزليا ، ولا نحيل أن يكون أبديا ، لو أبقاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبى الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ؟ وجائز ، عند الغزالى ، أن يبقى العالم وأن يفنى ، والمرجع فى معرفة الواقع من قسمى الممكن إلى الشرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالى آراء المتكلمين فى كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الغزالى للنظام والكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالى ورد عليها . وليس من شك فى أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن نتعرض لتقدير قيمة رد الغزالى ؛ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالى . ويكفى أن نلاحظ أن الغزالى لم ينكر قدم الزمان فى أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً فى تطبيق هذا المبدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة فى القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التى أحدثت كثيراً من الجدال ، وهى مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضعاً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام فى أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هى متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

=

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن « البُعد المكانى تابعٌ للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعدٍ مكانىٍّ وراءه ، فقيامُ الدليل على تناهى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زمانى وراءها ، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه »] ؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية فى عقولنا[1] .

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالى فى أمر العلِّية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرِّق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الغزالى يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علِّيَّةٌ [فعلٌ] واحدة هى عليةُ [فعلُ] الموجود المريد[2] . وهو ينكر علِّيَّة [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً[3] ، إذ نستطيع أن نردَّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرةً أخرى معينة (علّة) . أما كيف يعقب

= أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإنى ألاحظ الملاحظة الآتية : لو كان البارئ علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعى لكلمة « علة » ، لوُجد عنها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض ، بل البارئ علة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

(١) يجد القارئ مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان فى التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . ومحصل رأى الغزالى أن الزمان أمر نسبى ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهى عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم .

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علتَه فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها فى بعض[1] . وأيضاً كل تغير فهو ، فى ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

---

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعى التى يخالف فيها الغزالى الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم فى ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التى تقع على أيدى الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول الغزالى إن الاقتران بين ما يعتبر فى العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضروريا ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتحتم ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة فى الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، فى نظر الغزالى ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفى مقدوره أن يخلق شبعاً من غير أكل ، وموتاً من غير حز الرقبة . والغزالى ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن ، لأنها جماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهى إلى القول بأن الوجود عند الشىء لا يدل على أن الشىء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون فى مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقاة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساما متحركة فتغيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التى تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؟ ولما كان الإحراق فعلا لله بإرادته عند ملاقاة القطن النار ، فإنه يجوز فى العقل ، عند الغزالى ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداها ، أو يحدث فى الشىء صفة تدفع أثر النار . فإبطال فعل العلة جائز فى الطبيعة بقدرة الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفى مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغى أن لا ننكر إمكانها ، وإن كان الغزالى يوشك أن يعلل بعض الخوارق تعليلا طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) . =

لأن موقف العقل فى تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلا . والشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشيء شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلٰهية نفسها ، فهى إما أن تُوجِد وإما أن تُعْدِم [1]

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلة الوحيدة التى نعرفها هى فعل الإرادة الاختيارى الذى يصاحبه شعور بالقـدرة على

= وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف نثق بمعارفنا ؟ وما هى حدود المحال ؟ أجاب الغزالى بأن من الممكنات فى مقدورات الله ما سبق فى علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفى ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد فى مكانين فى وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لاطراد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفى رأى الغزالى فى الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) فى الموضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله رينان فى كتاب عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالى . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالى للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به فى كتبه فى المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالى إن مصير الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا انقلب الشيء شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالى لا ينكر التغير المبنى على تعاقب الصور على مادة قائمة ، كانقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فالمادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهى مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذى ينكره الغزالى هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كانقلاب العرض جوهراً ، والجنس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل[1] . ونحن نقيس على ذلك فعلَ القدرة الإلٰهية . ولكن بأى حق نفعل ذلك ؟ أما الغزالى فإنه يجد ما يدل على صحة هذا القياس فى أنه أدرك فى نفسه بالذوق ، النموذج الإلٰهى [أى أن الله خلقه على صورته] ، ويرى الغزالى أن النفس وحدها هى التى تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه[2] .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شىء ، المريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لفعله حدًّا مكانياً [مُعَيَّنا] ، كما فعل

---

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى الغزالى فى الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن نزيد فى الإيضاح : يخالف الغزالى الفلاسفة فى نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون للجماد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والغزالى يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعلُ ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد » . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالى إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروى ، إنما هو توسع ومجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشيئين . والفعل الحقيقى هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف فى حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى فإن العقل يضيف الفعل الى الإرادى ؛ فإذا رمى رجلٌ آخرَ فى النار فالقاتل هو الرامى دون النار . بل يذهب الغزالى إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد ونفى احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر فى القلب ، والكلام فى تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالى تلبيسَ الفلاسفة وتناقضهم فى قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوما ضروريا كلزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شىء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لشىء قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المضنون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته[1] . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًّا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان .

---

(١) بنى الفلاسفة مذهبهم في ايجاد البارئ العالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت ص ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفسُ الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى « الفعّال » ، وهو عقل فلك القمر .

يرى الغزالي أن هذه « تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستُدل بها على سوء مزاجه » . ثم يسأل الفلاسفة في أمر المعلول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ ان كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؛ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ... ... ، (تهافت ص ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، ص ٢٠٨ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يمضي الغزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع في المعلول الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعمق في الهوس . والتثليث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؛ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

= جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الغزالى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان سُخر منه ، وكذلك ينبغى أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول الغزالى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المعقولات » — تهافت ص ١٣٠ .

ولكن ما رأى الغزالى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلا ؛ لأن صدور شيئين من شىء واحد ليس مثل الجمع بين النفى والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر ، « فما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا نعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطمع فى غير مطمع ، ولذلك يقول الغزالى مستهزئاً : والذين طمعوا فى ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حماقة لا بيان كيفية ، والعقل لا يُحيل الخلق بالإرادة ؛ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تتسع له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الغزالى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بموجده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل الله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يحللون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بعد عدم (أى حدوث) ، ووجود ويرون أن الشىء لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقا بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقا =

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعني انتقالَ الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجيب الغزالى بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات فى العين ، بل انطباع صور المعقولات فى النفس ، استفتاحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضدٍّ ، و إذا عُدمت كان معنى ذلك زوالَ الوجود من غير استعقاب ضده[1] ؟

= بعدم ليس بفعل فاعل » واشتراطه فى كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله فى ثانى حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبقى) ، بل فى حال حدوثه ، أى خروجه من العدم الى الوجود ، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط فى كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالغزالى يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدى به الى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى الغزالى (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذ أراد أعدم ؛ « وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو فى جملته لا يتغير فى نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للغزالى من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم الى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فمثلا ذهب البعض الى أن الشيء يعدم بطريان ضده ، ولكن الغزالى يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريان ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؛ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا[1] ؟ .

والإنسان لا يقف فى تساؤله عند حدّ . فالوهم لا يزال يترامى فى ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شىء متناهٍ معيّن يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هى علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والغزالى فى هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة[2] .

وأيًّا ما كان فلا نرى بدًّا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا فى الصور والنفوس ، وهو مذهب خيالى ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالى له .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام فى ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريده على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير فى المريد . والإرادة حركة فى مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلا لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية[3] .

---

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ٢٥٧ — ٢٥٨ مما تقدم .

أما عند الغزالي فهو إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أرسطو في أن العلم متقدم على الإرادة[1] ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها ؛ [فلا يجوز انتهاء القول بالإرادة . إنه يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتفرعة بذات العارف ؛ بل شعور الإنسان بذاته ، أعني علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

وثمّ عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملته بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والغزالي يقرِّر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريده ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخَلَقه ، فهل يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات[2] .

---

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ، ٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات ، لأنها تتغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم=

وإذا اعترض معترضٌ بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئى واجباً ، أجاب الغزالى بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحِّ الغزالى بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

= تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ محلا للحوادث . يوافق الغزالى الفلاسفة فى غرضهم ؛ وهو نفى التغير فى القديم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يجعلون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل مايفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله » . أما عند الغزالى فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، بعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم بانقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؛ وهكذا ينبغى أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يسلم الغزالى بأن إثبات العلم بشيء الآن وبانقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنّا نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؛ بل حاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارى ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجبه الثانى ؟ وإذن يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللغزالى محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨) .

عنه محال ، ألم يضحِّ بهذا فى سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهى الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالى ، يتلاشى لإثبات إرادة الله[1] .

٦ — الإنسان :

والمسألة الثالثة التى ردّ فيها الغزالى على الفلاسفة أقل شأناً من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهى إنكار بعث الأجساد[2] .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فمآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأثنينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب فى الواقع مذهباً إباحياً[3] ؛ فأثارت شعور الغزالى الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجباتٌ وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن ننكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأن تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم الترابى من قبل[4] ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

---

(١) إن رأى الغزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدمه إن أرادت . والغزالى ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهى القدم والبقاء والفعل الذاتى .

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها فى التهافت من ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلا المنقذ ص ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المضنون به على غير أهله ص ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذَنْ فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هى الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا ببدنه] ؛ أما المادة التى ستكون منها الأجسادُ فى اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت[1] .

٧ — مذهب الغزالى الكلامى :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالى فى الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفى ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله فى ذلك مثل آباء الكنيسة فى الغرب ؛ ولهذا بدّع مسلمو المغرب مذهبه زمناً طويلا[2] . وفى الحق أن مذهب الغزالى فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردُّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الغزالى أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حىّ ؛ ولكن مذهب الغزالى فى ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو فى اعتقاد عامة المسلمين أو فى المذاهب المخالفة لمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا

---

(١) يقول الغزالى : « وذلك (البعث) ممكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء فى طبقات السبكى (ج ٤ ص ١١٤) أن على بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالى ، لما قيل له إنها مشتملة على الفلسفة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفى عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك[1] .

---

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد البارى يحتم أن تنفى عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهى : كثرة الانقسام الفعلى أو الوهمى بطريق الكمية ؛ وكثرة الانقسام العقلى ، لا بطريق الكم ، كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التى تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية .

والفلاسفة ، وإن وصفوا البارى بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقل ، ومعشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامى إنما تكثر بإضافة شىء إليه ، أو إضافته إلى شىء ، أو سلب شىء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها مما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — (تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة فى الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالى ، فالله عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا إليها (كما يضاف وجود مثلث فى الخارج إلى ماهيته فى العقل ، وهى أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتابعاً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولا ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الغزالى فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائما بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينفى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؟ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فإن نفى الماهية نفى الحقيقة ، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا ينافى وحدةَ الذات بل فى الأجسام ما يماثل ذلك : فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود فى وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفاتٍ مما يُضاف للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله عقل محض ، وهو ، فوق عِلمه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه خيرٌ محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

= وهو متناقض » (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالى أن الفلاسفة ، إذ أنكروا الماهية ، ظنوا أنهم ينزهون البارى ، فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نفى الماهية نفى الحقيقة (ص١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالغزالى يقول رداً عليهم : لا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقةٌ » (١٩٩) .

يقول الغزالى إذن بأن للبارى ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالى يقول بأن حقيقة البارى ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذى يبعد هذا الظن هو أن الغزالى ينكر الكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها فى الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول الغزالى إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ويحسن ، زيادة فى الإيضاح ، أن نبين رأى الغزالى فى المعانى الكلية : لا يسلم الغزالى بالمعنى الكلى ، كما قال به الفلاسفة ، بمعنى أنه حالٌ فى العقل ، بل عنده أنه « لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس » . ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذى فى العقل ، وهو الذى يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتى من الحس ، يشبه الجزئى الخارجى ، إلا أنه يناسب الجزئى وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلى على هذا المعنى : أى أن فى العقل صورة للمعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد الفرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة فى العقل ، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التى تنطبع فى خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفراده ، « فقد يُظن أنه كلى بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئى إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الأخرى ، وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة.

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا. والرأي الفلسفي «الفنوسطي» القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأي ممكناً. فهناك عوالم بعضها فوق بعض: العالم الأرضيّ المحسوس الذي يَعيش فيه الآدميون؛ وعالم العقول السماوية، ومنه النفس الإنسانية؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفى وَالعقل الأكمل. والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى، وتجتاز السموات، حتى تَمْثُلَ بين يدي الله؛ لأن حقيقتها روحانية، وجسدها في المَعاد روحاني أيضاً.

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم، وكما تختلف مراتبُ النفوس؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب؛ ودراسة الفقه غذاؤه. أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزالق الشطوط[1].

---

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم، ينبغي ألا ينزله العامي، وعلى العامي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وتأويل العامي يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة، وفي حكم العوام عند الغزالي: الأديب، والنحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه والمتكلم، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة، ويقصر عمره عليه، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع؛ وينتهي الغزالي إلى «أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضرّ به الأكثرون».

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كُتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمّ قومٌ هم في أسمى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاقّ ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبَر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فياله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي ! فالأشياء التي يخيل إلينا أنهـا موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائهـا في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةٌ يؤلف بينها الحبُّ . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيـه تحبّ النفسُ خالقها حبًّا روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالَبٌ بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ — الوحي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولُها إيمانُ العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن

يُقال لهم : إن فلاناً فى الدار ؛ وثانيها معرفةُ العلماء التى يتوصلون إليهـا بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه فى الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هى يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجعل الغزالى للتجربة(١) شأناً كبيراً فى كل شىء ، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة فى هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلا ، بطريق التجربة وحدَها ، لا باستنباطها من المعانى المجردة ؛ وهذه المعانى أقل من أن تحيط بكل ما فى نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق . وأحباب الله يتلقون علماً لَدُنّيّاً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلى ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع فى العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيـه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعَهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة فى المعرفة .

ولـكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذى هو أسمى من روحنا ، والذى نحن فى حاجة لهدايته ؟ هـذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب دينى الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص(٢) . وإجابة الغزالى عليه أيضاً إجابةٌ

(١) يستعمل الغزالى هذا اللفظ كثيرا بمعنى معرفة خواص الأشياء كما فى الطب ، وبمعنى مشاهدة الإنسان مافى نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التى تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الواسطة =

قَلِقَة ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفى لإثبات نبوة نبى ، ويقول إننا إنما نعرف النبى أو العارف الذى يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده فى نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، و بتجربة ما قاله فى العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها فى تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأدلة نظرية ، بل هو يقين إقناعى . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبى ، ولكن الوحىَ فى جملته ومعرفةَ أحوال النبىِ الذى يحمله الناس وشخصيةَ هذا النبى ، كل هذه تحدث فى النفوس التى فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعاً ؛ و إذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق للوصل إلى الله(١) .

= بشر مثلنا ، ويصعب أن نسلم له بالمكانة الممتازة بالنسبة لنا . أما النصرانية وفيها الواسطة إله فى صورة البشر فالأمر فيها أسهل فى نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبى فما هو أعظم منها أصعب .

(١) يقول الغزالى إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعا من المعقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان فى نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا أنموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو النوم ، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادى منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل . وفى أوائل طريق التصوف يحصل فى نفس الإنسان أنموذج يؤتيه نوعا من الذوق يكفى لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر فى القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان مايقوله النبى فى العبادات ، وعرف تأثيره فى تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، =

٩ — نظرة إجمالية :

ولا ريبَ أن الغزالى أعجبُ شخصية فى تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالى فى محاولة تفهّم هذا العالم أو حبّ الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفةُ عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين فى نزعتهم ، شأنَ أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرةٌ للقوة المتخيِّلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالى هذا الرأى بأن يبيّن أن الدين ذوقٌ وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شىء يحسّه المتدينُ بروحه إحساساً حيًّا .

ولا يحسّ كل إنسان بروحه ما يحسّ به الغزالى . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، فى مدارج السالكين متخطّياً حدود

= حصل له اليقين بالنبوة ؟ « فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل » (منقذ ص ٢٤ — ٢٦) . وراجع رأى الغزالى فى النبوة كما يبينه فى كتابه « القسطاس المستقيم » وهو فى هذا الكتاب يبين « طريق العارفين » الذين ينظرون فيما فى الوحى من حقيقة وما يأتى به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحى حق وأن صاحبه نبى حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي ، لا محيص لهم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول ، ليست أقلّ شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإنْ بَدَتْ هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل[1] .

---

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهافت ؛ ويبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نحى فيها منحى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ ــ أصحاب المختصرات الجامعة

١ — مكانة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عنـد الأمم الإسلامية ، لـكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له فى هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز فى هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن الغزالى قضى على الفلسفة فى الشرق قضاء مبرماً ، لم تقم لها بعده قائمة ؟ ولـكن هذا زعم خاطئٌ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقـد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها فى المشرق بعد عصر الغزالى مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلّوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الـكلامية يؤيّدون بها العقائد ، فـكذلك لم يكن علماء الفقه أقلّ تشبُّثاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل فى الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تحرز لنفسها المـكانَ الأول ، ولم يتيسّرْ لها أن تحتفظ بالتقدير الذى كانت تتمتع به من قبل . ويُروى فى حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجينا ، فأراد رجل أن يشتريه و يسترقّه ، فسأله . لأى عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حُرًّا طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولـكن أين كانت هذه الحرية فى الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حريةُ البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار فى البلاد التى استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلا لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد فى بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العامّ فى الحضارة . ورغم أن رحّالة الغرب فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت فى حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه فى العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً فى أية ناحية من نواحى الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمى ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا فى القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتى بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشى والتعليقات . وفى مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم فى المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهِّدة للفلسفة شيئاً قليلا من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك فى العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكى تفيدهم فى تأييد الاعتقاد فى الأولياء وفى الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy)[1] مُجدبة مُلفقة من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيذهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منحولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو فى الأمور التى وافقت آراءهم الخاصة أو تمشت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابى ، أو يحاول الجمع بينه و بين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلّت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذى كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع فى القالب المدرسى وضعاً جيداً ؛ وكان المنطق الصورى أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شىء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبيّن الإنسانُ بطلانَ دليل مّا ، لوجد عن ذلك عزاء فى أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، و إن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح[2] .

---

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الدينى الفلسفى يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوحى خارق للعادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » يبتدئون بالكلام فى الذات الإلهية ، ويحاولون تعليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوىّ فى الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقلانى ، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلانى قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، فخالفوا الكثير منها بالبراهين ، وخالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقتهم طريقة المتأخرين . وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالى وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمى ، فى أواخر القرن الرابع الهجرى ، للمنطق مكانا فى كتابه الجامع[1] أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثلُ هذا فى كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التى كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجرى ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولنقتصر فى هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهرى (٦٦٣ هـ — ١٢٦٤ م[2]) الذى وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجى » (εἰσαγωγή) مثالا للكتب التى كانت متداولة بين المتعلمين ، والتى شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزوينى[3] (المتوفى عام ٦٧٥ هـ — ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تُستعمل إلى يومنا هذا فى الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهى أكبر معهد إسلامى فى العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهى : «أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق[4]» . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا . ويجد الطلاب لذة فى دراسة قواعد المنطق التى اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدّون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمى المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

---

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمى المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أثير الدين مفضل بن عمر الأبهرى ، وله عدا الايساغوجى ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبى ، صاحب الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوته فى « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة فى المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بنى أمية :

يتكوّن العالم الإسلامى فى الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوى ، وأما صقلية فهى تنحو نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعنينا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثّل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع فى المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع فى المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان فى المشرق الترك والتتر ، أما فى المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوّتهم الغليظة فى تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بنى أمية فى الشام (١٣٢ هـ — ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموى ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروةَ مجدها فى عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ — ٣٥٠ هـ = ٩١٢ — ٩٦١ م) ، وهو أول من لقّب نفسه بلقب « خليفة » ، وفى عهد ابنه

الحَكَم الثانى (٣٥٠ — ٣٦٦ هـ = ٩٦١ — ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع فى الأندلس يضاهى القرن الثالث فى المشرق ؛ وفى كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة فى المغرب كانت أكثر فتوّة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت فى المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة فى المغرب أكثر إنتاجاً منها فى المشرق . فلم يكن فى المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان فى المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت فى المغرب أبسط فى صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان فى الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، فى عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب فى الثقافة المطبوعة بالطابع العربى ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم فى المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة فى المغرب . ولم يدخل فى الأندلس إلا مذهب فقهى واحد ، هو مذهب الإمام مالك[1] . ولم يكن فيها معتزلة يعكّرون بمذهبهم الكلامى سلام الدين[2] . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون فى قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر ، والمرأة ، والغناء ؛ أما التفكير الإباحى الماجن من جهة ، وأما « الثيوصوفية » والزهد الكئيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبّر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد فى حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادى ، أعنى الرابع الهجرى ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

---

(١) على أن مذهب الشافعى وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملا فى أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثانى باستنساخ الكتب فى جميع بلاد المشرق ، ليزوّد بها مكتبته التى يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على ٤٠٠,٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة فى الرياضيات والعلم الطبيعى والتنجيم والطب ، كما كان الحال فى المشرق فى أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدتْ عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرّة القرطبى إلى بلاد الأندلس فى عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبُه أمامَ عينَيه .

٢ — القرن الخامس :

وفى عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرّب البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بنى أمية إلى دول الطوائف . ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجرى ، وهو العصر الذهبى للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر فى قصور الأمراء فى مختلف المدن ، وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة تدخل فى الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمى ؛ ولكن أهل المغرب كانوا ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلى من المشرق . ثم دخلت الفلسفةُ الطبيعية فى الأندلس ، وكُتُبُ إخوان الصفا ، ومنطقُ أصحاب أبى سليمان السجستانى . وفى

آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابى أيضاً ؛ وفى هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا فى الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفى فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثّرت فلسفةُ المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً فى بابه ، فى تفكير ابن جبرول الذى يسميه الكتّاب النصارى أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التى تبحث عن إلهها ، بل هى لسان حال النفس التى تريد العروج إلى العالم العقلى .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا فى دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا جداً ، ولم يقُم بالأندلس أساتذةٌ يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التى تدور فيها مناقشات فى مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكوّنت الفلسفة فى المغرب ، كما تكوّنت فى المشرق ، فى نفوس أفراد حركتهم الرغبةُ إليها ؛ غير أنها كانت فى المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد فى المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية و بين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين و بين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيّق العقل أكثر حدّة فى المغرب منها فى المشرق .

٢ – ابن باجة[1]

١ – دولة المرابطين :

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة[2] في سرقسطة قُرْبَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

---

(١) يجد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفى أخبار الحكماء ص ٤٠٦ ، وفى الجزء الرابع من نفح الطيب ، طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويخبرنا مونك (Munk, mèlanges 383-84,386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتمها والتى ذكرها ابن طفيل (فى كتابه حى بن يقظان) كتباً فى المنطق مخطوطة فى مكتبة الأسكوريال ؛ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؛ وقد ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش ص ٣٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول فى الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهى القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهى كلمات فى غاية الغموض ، ولابن باجة فى هذا الكتاب ، وفى كتب أخرى آراء فى اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليترك له آراءه إذا قدر لهما ألا يلتقيا ، ونجد فى هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، وبوسائله ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالى زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٩ ؛ ونفح الطيب ج ٤ ص ٢٠٦ .

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكا بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحرّ قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهروا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرباً سطحيا ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر علي الأمير المرابط ، وكان حاكما لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء[1] . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعملا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان[2] .

---

(١) قلائد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب قلائد العقيان ؛ =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان فى أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كُتبه ؛ ووراه بعد ذلك فى غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين فى فاس ، ومات فيه فى رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م[1]) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان فى وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزاته :

ويكاد ابن باجة يتّبع الفارابى ، رجل المشرق الهادئ المحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقلّ ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه فى ذلك شأن الفارابى ؛ ورسائله المبتكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة[2] . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ فى الكلام عن شىء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

= وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو يبالغ فى تعديد رذائله واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن القارئ لا يملك نفسه من الشك فى صدق ذلك (انظر قلائد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذى ذكره القفطى ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما المقرى فى نفح الطيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفى فى رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها[1] . وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة[2] ؛ وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماعُ نفسه المفرّقة وسعادة حياته . وعنده أن الغزالي حَسِب الأمرَ هيّناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لترى تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، ويروى له شعر رقيق دقيق المعاني ، ذكره ابن خلكان وصاحب نفح الطيب والفتح ابن خاقان . فمن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً ... فظل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بعدهم ... فقال : إني استعرت اليوم نيرانا

وله :

ضربوا القباب على أقاحي روضة ... خطر النسيمُ بها ففاح عبيرا
وتركت قلبي سار بين حمولهم ... دامي الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرهم هل عندهم ... عانٍ يُفكّ وهل سألت غيورا
لا والذي جعل الغصون معاطفاً ... لهم وصاغ الأقحوان ثغورا
ما مرّ بي ريح الصبا من بعدهم ... إلا شهقتُ له ، فعاد سعيرا

وله :

أسُكّانَ نعمان الأراك تيقنوا ... بأنكم في ربع قلبي سكان
ودوموا على حفظ الوداد فطالما ... بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عني مذ تناءت دياركم ... هل اكتحلت بالغمض لي فيه أجفان
وهل جردت أسيافَ برقٍ سماؤكم ... فكانت لها إلا جفوني أجفان !

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين قابلها الردى ... فراغت فراراً منه يسرى الى يمنى
قفي تحملي بعض الذي تكرهينه ... فقد طالما اعتدت الفرار الى الأهنى

(٢) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل الحقيقة بنور يقذفه الله فى النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد فى تلك السعادة حبًّا منه فى الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلا عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسّيّة هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله[1] .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما يعد مذهب ابن باجة ، فى كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابى ؛ بل إن آراءه فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة فى جملتها مع ما ذهب إليه « المعلّم الثانى » ، والشىء الوحيد الذى قد يكون له بعض الشأن هو طريقته فى بيان مراتب تكامل العقل الإنسانى ومبلغ الإنسان فى العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك : والمتحرك جسمى مُتناهٍ ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهى غير متناهية] ؛ فلا بدّ فى تحليل هذه الحركة التى لا تتناهى من أن نردّها إلى قوة لا تتناهى ، أو إلى موجود أزلىّ ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهى متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

---

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيما ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع حى بن يقظان ص ٦ .

— كما لم يجد سلفه — صعوبة فى القول بالعلاقة بين ما هو نفسىّ روحىّ وما هو جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهى علاقة العقل بالنفس ، وذلك فى الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة مّا ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .

وهذه الصور من أدناها ، وهى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يجتاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة ، حتى يصير عقلا كاملا[1] [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولا الصورَ المعقولة للجسمانيات ثم التصوراتِ النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقلَ الإنسانى ذاته والعقلَ الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس — وتصورها يكوّن موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة[2] ، أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق

---

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 889—409. (المؤلف)

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة « ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيُّل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّى أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الوجودُ عينَ ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلى ، فلا يمكن قبول الرأى القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيُّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقّل ، والتى يتجلّى وجودُها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهى ، وإن لم تكن قد اتّضحت وتحدّدت تماماً ، فهى على كل حال أوضح مما عند الفارابى[1] .

٦ — الإنسان المتوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثّرين فى الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدًّا ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه الرتبة فى المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرويّة ، وبتنمية العقل تنمية حرّة خالصة من القيود . والفعل الحرّ الاختيارى هو الذى يصدر بعد الفكر والرويّة ، أى هو فعلٌ يشعر فاعلُه بغاية يقصدها منه ؛ فمثلا إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل فعلا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكى لا يعثر به غيرُه ، ففعله إنسانى ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل[1] .

---

(١) عنى ابن باجة ببيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول فى كتاب تدبير التوحد (ص ٢٣٢ — ٢٣٠ من المخطوط المذكور فيما يلى) إن « الإنسان لأنه من الأسطقسات ، تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها ، كالهوىّ من فوق ، ومن جهة مشاركته النبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالتغذى والنمو ودفع الفضل والذبول ؛ ومن جهة مشاركته الحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورية كالإحساس والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز من الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعنى بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر عوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى » ، وإذا فعل الإنسان فعلا لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيه فيتفق أن ينتفع به ، فهو فعل بهيمى بالذات ، إنسانى بالعرض ؛ وإن أكله لينتفع به ، واتفق أن كان شهياً عنده ، فالفعل إنسانى بالذات بهيمى بالعرض ؛ « فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الانفعال النفسانى فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ، وما شاكله ؛ والنفسانى هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفسانى أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة ، وقل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفردُ أن يعيش كما ينبغى أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع المضىّ فى أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع فى بعض الأحيان ؛ ويُسمّى ابنُ باجة كتابَهُ فى الأخلاق « تَدْبيرَ المُتَوَحِّد »(١) . وهو يطالب

= للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه فى الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى فى تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاندا كان النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلـهياً أولى من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشىء لم تعاند فيه النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل الشكلية هى تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو محروماً أو لم يكن أصلا ، وكان حصوله بكره وتعسُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للناطقة بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والخنزيرى الأخلاق ! وفكره هذا شر زائد فى شره كالغذاء المحمود فى البدن السقيم » ... « كل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلـهى فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلـهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة » .

(١) لا أعرف نصاً عربياً كاملا لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦ . وقد جاء فى أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك (Munk) أعطانا فى كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد ، اعتمد فيه على تلخيص موسى النربونى لهذا الكتاب فى شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويقسم موسى النربونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها . ويتجلى من مقارنة تلخيص مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاما فى الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها فى ذلك .

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقى بعضُهم بعضاً ؛ فهم يكوّنون دولةً داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتحتم وجودُ طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات فى الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستانى ؛ وكذلك يتنكّبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية فى المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هى التى تقرّر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكماله بترجمة تلخيص موسى النربونى ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر فى آخر كتابه فى العقل الهيولانى كتاب تدبير المتوحد بما يأتى : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد فى هذه البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلاثيوس فى مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب « تدبير المتوحد » للنشر ، نقلا عن مخطوط فى انجلترا ، ولا أدرى ماذا تم فى ذلك . وقد ظهرت النشرة فى سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلاثيوس رسالة ابن باجة فى « اتصال العقل بالإنسان » . وذلك فى مجلة **AL-Andalus** عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة فى أول كتابه إن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التى يجب عليه أن يقصدها وهى الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع القارئ إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء فى كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ — ابن طفيل

١ — دولة الموحدين :

ظلت مقاليدُ الحكم فى العالم الإسلامى بالمغرب فى أيدى البربر ؛ ولكن سرعان ما حلّت دولةُ الموحدين محلَّ دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م)[1] أنه المهدى . وفى عهد خلفه أبى يعقوب يوسف (٥٥٨ — ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ — ١١٨٤ م) وأبى يوسف يعقوب (٥٨٠ — ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ — ١١٩٨ م) ، بلغت سيادةُ دولة الموحدين أوجَ عزّتها . وكان مقرها مراكش .

أتى الموحدون بتجديد كبير فى علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى فى المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومَيْن بالزندقة . وكان هذا مُؤْذناً بدخول النزعة العقلية فى مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلى فى أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً ممقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغى ألاّ تُزَعْزَع وألاّ تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يُفصل مجالُ الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاماً[2] .

---

(١) المعجب فى أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية فى الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عنايةٌ بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمناً قليلاً في قصورهم .

٢— حياة ابن طفيل :

فنرى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل القيسي يتبوأ منصب وزير وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . وُلد ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد كان كَلَفُه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكه المعظم يحصّل كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صنعته ، أو الذي يُرضي ميوله للمعرفة . وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص الذي يُلِمّ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف ، وقلما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثلَ هذا كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجه ابن طفيل من الشعر[1] ؛ ولكن كان

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١ فما بعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فما بعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » للمراكشي ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد فى الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحَّصة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحِّد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حى بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح فى قصته المسماة « حى بن يقظان »[1] .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل فى إحداهما المجتمع الإنسانى ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع فى الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع فى جملته نزعاتٌ دُنيا ، وفيه مِلّةٌ تحاكى الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالاتها[1] ، وأصحابُها يدينون بها تديناً سطحياً .

---

(١) هى قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle فى مقدمته لتلخيصها ، هى بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهى تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس فى الظلام إلى أعلى ذروة فى النظر الفلسفى ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لخصها بالانجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حى بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

ولـكن يظهر فى هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقليـة والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يساير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السـيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلى ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظنًا منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد[١] .

ولـكن حى بن يقظان الذى نحن بصدده ترعرع فى هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسـوفا كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلا ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعى من العناصر[٢] ، وأرضعته ظبْيَة . ثم توصـل حى إلى تحصيل حاجاته المـادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولـكن حيًا اعتمد على وسائله الخـاصة[٣] . ثم استطاع بالملاحظة والتفـكير أن يتوصـل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصـوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حىٌ يعرف اللغة فى أول الأمر ؛ ولـكن بعـد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسـفة حىّ وشريعةَ آسال صورتان لحقيقة واحدة[٤] ، ولـكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حىٌ أن فى الجزيرة المقابلة لجزيرته أمّةً بأسرها ، لا تزال تتخبط فى ظلام الخطأ ، صمّت

---

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش فى جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حى بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حى بن يقظان ص ٥٦ .

عزيمتُه على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلمته التجربة هناك أن العامة لا قدرةَ لها على إدراك الحقيقة مجردةً ، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربَّهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — حي وتطور الإنسانية :

وقد وقف ابنُ طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التى تقلّب فيها حيٌّ ، حتى وصل إلى كماله[١] ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حيٍّ لو تُرك وحدَه ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حى بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان فى تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار فى القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة فى قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حى أن يمثّل حال الإنسانية ، لو لم ينزل عليها وحيٌ سماوى ؛ ويتمثل فى قصة حى تطورُ الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . ولنُنبّه على بعض النقط التى قد تؤيّد هذا الرأى وتجعله راجحا ، وإن كنا لا نستطيع أن نمضى إلى أكثر من ذلك فى إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قولُ

(١) نجد حيا فى الطور الأول أشبه بحيوان فى سيرته وعاداته للحيوان ، ولما ماتت الظبية التى ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقها إلى وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره فى كل شىء ، فانزعج من العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشىء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو فى كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق فى العالم الإلهى متشبهاً بالأفلاك ، حتى فنى فى ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين .

ابن طفيل إن حيًّا نشأ فى جزيرة سيلان[1] — هذه الجزيرة التى يُقال إن جوّها صالح لإمكان التولّد الطبيعى ؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خُلق فى هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندى إلى الرجل الحكيم (؟) . و بعد أن كافح حىٌّ للخروج من الطور الحيوانى الأول يدفعه حياؤه[2] وحبُّه للبحث عن حقائق الأشياء ، انبعث فى نفسه أولُ شعور دينى ، أساسه التعجّبُ ، وذلك من اكتشاف النار ؛ وهذا يذكّرنا بالديانة الفارسية . أما ما يلى ذلك من نظر عقلى فهو مستمد من الفلسفة اليونانية ، كما نقلها العرب .

والقرابة ظاهرة بين صورة حىّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل ؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك[3] . غير أن حيًّا عند ابن طفيل أقربُ إلى الإنسان الطبيعى منه عند ابن سينا ؛ وصورة حىّ عند ابن سينا تمثل العقل الفعال ؛ أمّا قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نورٌ من العالم العلوى ، هذا العقل الذى يجب ، بحسب منطق رأى ابن طفيل ، أن يتفق مع نفس النبى محمد [عليه السلام] ، إذا عُرفت على حقيقتها ، اتفاقا حسنا ؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبى تأويلا مجازيا .

---

(١) يقول ابن طفيل إن حيا نشأ فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء ، ص ٩ .

(٢) رأى حى الحيوانات كاسية مستورة العورة ، فاستحى أن يكون أطهر منها عورة ، فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير ، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحا وبطشاً وأسرع عدواً ، فاستعاض عن ضعفه الطبيعى بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار .

(٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبث أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا ، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا ، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين .

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛ فانتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك[1] . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العُليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيداً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا فى حىّ مثالا يصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكمال الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل الكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرها شىء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنّى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التى تمتع بها فى قصور الملوك من قبل .

٥ — أنداد حى :

كثيراً ما صادفتنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حىّ فى أطوار حياته السبعة ؛ وابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حىّ العملية . وهنا تحلّ محلّ العبادات التى فرضتها الشريعةُ الإسلامية ، الرياضاتُ الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال مُتّبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون

---

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد . و يضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحةٌ من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبيّن لحىّ أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أنْ يلتمس الواحدَ فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه . وحىٌّ بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى[1] ؛ و يؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، و يرى من التقوى أن يستودع الأرض بذُورَها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوعٌ منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذّى بالحيوان إلا اضطراراً و يعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأوَد ، لا ما يؤدى إلى النوم[2] .

هذا هو النظام الذى التزمه حىٌّ فيما يتعلق بمطالب جسده المادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتعهد النبات ، و يحمى الحيوان ، لتصير جزيرتُه فردوساً ؛ و يعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية[3] ،

---

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كمالا تسعى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يقطعه عن المضى فى كماله .

(٣) القصة ص ٤٥ .

ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية[1] .

وهكذا يصبح حيّ بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛ حتى يصير عقلا صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولُنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالُنا[2] .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى يغشى عليه ، وذلك تشبها بالأفلاك ، وهذا شيء مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ – ابن رشـــد[1]

١ – حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد فى مدينـة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) فى بيت ورث الفقه كابراً عن كابر ؛ وفيه تمكّن فى علوم زمانه . ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبى يعقوب يوسف فى عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة فى السماء : أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدرك ابنَ رشد الحياء والخوفُ وأخذ يتعلّل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم فى هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابنُ رُشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسـلام ومتكلميه ؛ عند ذلك ذهب الروعُ عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيُّب فحسن موقعه عند الأمير . وتعيّن بذلك مصير ابن رشد ؛ فكلّف بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يُسبق إليه ؛ فأورث الإنسانيةَ علم أرسطو كاملا بريئاً من الشوائب[2]

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيها وطبيبا ؛ فنراه فى عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) يتولى القضاء فى أشبيلية ، وفى قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذه لنفسه طبيبا عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ و بعد قليـل تولى القضاء فى

---

(١) ليرجع القارئ إلى ما كتب عن ابن رشد فى دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينان : Ernest Renan, Averroés et l,Averroisme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ص ١٧٤ — ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ويجد القارئ أشهر تراجم ابن رشد فى ذيل كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى؛ فى منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكّرت له ؛ وحلّ السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كُتُبهم تُرمى فى النار . ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد فى شيخوخته إلى أليسانة (قريبا من قرطبة) ؛ ومات فى مراكش عاصمة المملكة ، فى ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٣ — ابن رشد وأرسطو :

حصر ابنُ رشد جهدَه فى أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما للكتب اليونان من تراجم ؛ فقُدِ بعضها ، فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلَنا البعضُ الآخر ناقصا .

يمضى ابن رشد فى مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى ، فيُطالعنا بشروح ملخصة أو مبسوطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذى أطلقه عليه دانتى فى كتاب « الكوميديا الإلهية »[1] . ويشبه أن يكون قد قُدِّر لفلسفة المسلمين أن تصل فى شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذى وصل إلى الحق الذى لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة فى الفلك والطبيعة لما غيّر ذلك من هذا الحكم شيئا . ويجوز أن يخطئ الناسُ فى فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابى وابن سينا [أشياء لأرسطو]

---

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

مخالفهما فى فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فُهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، فى مجرى تطورها الأزلى ، بلغت فى شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة و إعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول . وستتلاشى بالتدريج كلُّ الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكأن العناية الإلٰهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلٰهى[1] .

وسيتبين فيما يلى أن الغلو فى الإعجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، فى إدراك آرائه إدراكا تاما . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يردّ على الفارابى وابن باجة ، و إن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده فى نقده لأسلافه أقسى من أرسطو فى نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

---

(١) يجد القارئ اعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعظيمه له ، فى مقدمة كتاب الطبيعة ، وفى بعض أجزاء تهافت التهافت . إنظر كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ — ٥٦ .

٣ — المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق[١] . وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجى فرفريوس نافلةٌ يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءيْن من منطق أرسطو ، وفى هذا الوضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعدّ ابنُ رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء[٢] ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة[٣] ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد نتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس فى نقده .

وابن رشد يجرى على سنّة أسلافه ، فيُعنى فى اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو فى كتاب العبارة ، بل فى كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، فى شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

---

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر لابن رشد طبعة فيرنسة ١٨٧٢ ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفى مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلّية ، لأن العلم هو معرفة الكلّى .

والمنطق يمهد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئىّ المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متمرّغين فى الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يحدق فى وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظرٌ أن يحدق فى وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عبثاً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنوّ منها لكان عبثاً ما تكنّه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة فى أشياء كثيرة ؛ بل يحسب أنه استطاع أن يطّلع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسِّنج Lessing[1] .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن فى الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان فى امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله فى الجهد الذى يبذله مخلصا فى السعى اليها ؛ ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكماله المتزايد ينحصر فى هذا وحده . بل ان امتلاك الإنسان للشىء يميل به الى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى شماله شوقا المستمر اليها ، وان أخطأناها دائما ، ثم خيّرنى ، لسارعت الى اختيار ما فى شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك ! ان الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة ليبتزج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلى) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سپينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، فى رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا فى مجتمع .

٤ — العالم والله :

وأكبر ما يميِّز ابن رشد عمن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصوره العالم ، على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل ، تصوراً لا لَبْس فيه ؛ والعالم فى جملته وَحْدةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا فى الذهن . والصور لا تنتقل فى المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هى محتواة فى المادة على هيئة نواة تتطوّر . والصور المادية ، التى هى كالقوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسَمّى إلهية . وليس هناك وجودٌ من عدم ، ولا عدمٌ بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوعٌ من الفعل إلى القوة ؛ وفى هذا لا يصدر عن الشىء إلا مثلُه .

على أن الموجودات مراتبُ ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هى فى الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور فى مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التى هى الصورة الأولى[1] للعالم ، تؤلف سلسلةً واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلى . ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلَّه متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحدَه الذى يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وبإيجاده لنظام العالم البديع ، خليق بأن يُسمَّى موجِدَ العالم ؛ وتأثيره فى العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة فى هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هى أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدةُ العقلية لوجودها . والوصف الإيجابى الوحيد الذى نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوَحْدَة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان فى الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر ينتزع الكلىّ من الجزئيات دائماً . والكلى ، وإن كان فى

---

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعةً فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ فى الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو فى الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو فى الذهن ، أى أن له فى الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه فى الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه فى الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلٰهى يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكليات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك[1] ، لأن الذات الإلٰهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلٰهى يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شىء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل فى أسمى صور وجوده . ومن البيّن بداهة أنه بحسب هذا الرأى لا يمكن القول بعناية إلٰهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرّك ، يحرّكهُ غيرهُ ؛ والآخر محرِّك ، وهو فى ذاته غيرُ متحرّك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادى ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوَحْدةُ أو كمال الوجود ، وهى مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجرّدة ؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدإ الأول قلّتْ بساطتَها . وكل العقول تعقل ذاتَها ، ولكن فى معرفتها بذاتها صلتُها بالعلة الأولى .

---

(١) بعلم محدث . انظر « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشائين وينقده .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازاة بين المـاديات والمعقولات ، وفى العقول الثوانى ما يقابل تألُّفَ الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة فى أن له قوة على أن يقبل شيئا آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشـــياء المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمـادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازاة بما فيها من تمييز ، مراعيا العقل الإنسانى خاصة .

٦ — العقل والمعقول :

وابن رشد يجزم بأن تعلُّق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالهيولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد . وهو يرفض المذهب القائل بعـدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتا ، محاربا فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها .

أما فى علم النفس الحسى فابن رشـد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مُخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولـكنه فى نظرية العقل يباين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يفطن لذلك[1] . ورأيه فى العقـل الهيولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردّد بين الحس والعقل ، بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٢٣ — ١٥٢ من الطبعة المتقدم ذكرها .

الهيولانى أزلىّ لا يعتريه الفناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة فى عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً فى ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل الهيولانى عنده جوهر أزلى . أما استعداد الإنسان أو قوّته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه . أما العقل الهيولانى فهو أزلى كالنوع الإنسانى .

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولانى) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال يجعل الصورَ التى تتخيلها النفسُ معقولةً ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات فى ذاته . والنفس فى الإنسان هى ملتقى هذين الحبيبين الخفيّين . ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجةُ التى يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبلغُ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب فى أن أفراد الإنسان متفاوتون فى درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة فى العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورةً ، أن يظهرَ فيلسوفٌ على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — فى ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولة .

ولا ريب فى أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلاً للنوع الإنسانى ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعّال ، الذى هو عقل الفلك الأخير[1].

٧ — نظرة إجمالية :

وبالجملة ففى مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتَتْه علومُ العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره : وأوّلها قولُه بقِدم العالم المادى والعقول المحركة له ؛ وثانيها قولُه بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول ، على وجه ضرورى لا يترك مجالا للعناية الإلٰهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن .

ولو أننا حكّمنا العقل فى هذا الرأى القائل بعقول مستقلة للأفلاك ، هى فى مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعلّلوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس فى العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الذات الإلٰهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلى هو الذات الإلٰهية . لم يقل ابن رشد بشىء من

---

(١) يحسن بالقارئ أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التى لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدى مذهبُه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده فى مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطعا[1] ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلَكا [ويعتبره إلها] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأيًّا ما كان فابن رشد مفكر جرىء ، منطقى ، لا اضطراب فى تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام فى ذلك .

٨ — فلسفته العملية :

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة فى عصره ؛ ولكن الحياة فى ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحُّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمدة فى أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحُّد لا تثمر صناعات ولا علوما ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلا ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب فى إسعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا فى هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ؛ ويلاحظ بمنتهى سداد الرأى أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة فى إنتاج الثروة المادية والعقلية وفى حفظها[1] .

أما فى الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخيرَ خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرَّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شرًّا لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظِّم الدين لما يرمى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا أوامره طائعين . وهو ينحى باللائمة على الغزالى ، لأنه مكَّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر[2] .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌّ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلا دليلان على وجود

---

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بيّنان لجميع الناس ، وهما : العناية الإلٰهية بكل شيء ، ولا سيما الإنسان ، والثانى اختراع الحياة فى النبات والحيوان . وهذان دليلان ينبغى ألا نزعزعهما ، كما لا يصح أن نتأوّل نصوصَ الوحى على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التى يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمى ، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهانُ الفارابى وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان ؛ كل هذا يؤدى إلى إنكار الصانع و إلى الإباحية ؛ وينبغى أن نحارب هذا المذهب الكلامى الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك[1] .

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤوّلوا آيات القرآن ؛ وهم يفهمون مراميه على نور حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك للعامة إلا ما هم متهيّئون لفهمه[2] .

وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكامُ الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضَه الذى يرمى إليه ؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملى . والفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلّم بصحته فى مجاله الخاص ، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتاً ؛ أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق ، وهى فى الوقت نفسه أسمى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود[3] .

---

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين فى كتابه : والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ — ٤٩ ، ٨١ — ٨٥ .

(٢) فصل المقال ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩ — ٢٣ ، ٣٠ ؛ كشف مناهج الأدلة فى مواطن كثيرة .

(٣) يبين ابن رشد فى كتابه فصل المقال ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولـكن هذا الرأى يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر الفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب ، كما حاول إخوانهم فى المشرق ، أن ينتهزوا الفرص[1] ، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

= النحو : الفلسفة هى النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ... « واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به ابراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نُرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للموجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلا لذلك ؟ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهى وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يُرى أنه بدعة . ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى الى معرفة الله « فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . واذا أدى النظر العقلى الى ما يخالف ظاهر الشريعة أوّلناها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة .

٧ - خاتمـــة

١ — ابن خلدون[1]

١ — أحوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسـطو ، سوى أثر قليل جداً فى العالم الإسلامى ؛ وقد ضاعت أصـول الـكثير من مؤلفاته ، و إنما وصلت إلينا مترجمةً إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشـد تلاميذ ولا أتباع ، [يواصلون فلسفته] . وليس من شك فى أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفـكر الحر أو من الصـوفية ، كلٌّ منهم فى معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو فى نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلّف نفسه بحثاً جدّياً فى مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولـكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر فى الثقافة العامة ، أو فى مجرى الحوادث .

---

(١) هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ — ١٤٠٦ م) ؛ وفى نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، ومهما يكن من حملته على العرب فى المقدمة ، فلعله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى . وهو مفكر إسلامى عبقرى ، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم . نشأ ابن خلدون فى عصر ثورات وانقلابات سياسية لا تنقطع ، فخاض غمار السياسة ، متعرضا لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخابت آماله فيها ، فرغب عنها الى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما . ولعل السياسة التى شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هى التى جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام فى هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظّم أهل الطرق أنفسهم فى كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجا القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريدريك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين فى سبتة ، انتدب عبدُ الواحد ، خليفة الموحدين ، ابنَ سبعين[1] ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل فى شىء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشىء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك .

٢ — حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدنية الإسلامية فى المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، فى دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كلُّ معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الأشبيلى ، وهو فيلسوف صوفى ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية فى المجلة الأسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذى حاول أن يكتشف قوانين تكوّنها ، معتقداً أنه بذلك يصنع الأساس لفرع فلسفى جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ[1] ؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذى وُلد فى تونس عام ٧٣٢ هـ ، فى أسرة من أشبيلية .

حصّل ابن خلدون علومه فى تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها فى المشرق . و بعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان فى هذا كله رجلا قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة[2] لكثير من الأمراء ، وسَفَر لدى حكومات كثيرة فى أسبانيا وأفريقية ، ومَثّل فى البلاط النصرانى لبطرس القاسى[3] فى أشبيلية ، وحضر

---

(١) ينوه فون كريمر فى كتابه : Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3 بظهور هذا الفكر المستقل فى عصر انحطاط عقلى ، ويضعه على رأس مؤرخى الشرق ، لا لكتابته التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب ، بل لأنه عنى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان مخترعا له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون فى فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلى والمادى ، ويعتبره مؤرخا للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخا متفلسفاً Geschichtsphilosoph (ص ٣، ٢١ ، ٢٢، ٢٦) ، ويعده فون فيزندونك مؤرخا للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية فى العصر الحديث : Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrundert وراجع : Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedanken überden Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelaterlichen Staatslehre, München 1931.

وتحصل آراء الباحثين الأوربيين فى ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادى مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفا اجتماعياً واقتصاديا معاً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الواسطة بين الملك والرعية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله عنان ص ٣٩ .

أيضاً فى بلاط تيمورلنك[1] فى دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون فى القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شىء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذى عاش العلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه فى العالم لا ينصب فى قوالبها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطا لها ، لأنشأ مذهبا لفظيا (Nominalismus)[2] .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شىء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم ، « ويخلق ما لا تعلمون »[3] . وهو يقرّر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق فى الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسق إلا بالمشاهدة[4] ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة

---

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار فى هذه النزعة لانتهى الى أن المعانى العقلية ما هى إلا ألفاظ ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصى أحيانا بترك الصناعة المنطقية كما سيأتى .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ؛ فالتطابق بينها غير يقينى لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد إستعمال قوانين المنطق فإنه وَهْمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالِم أن يتفكّر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويُعنى بتمحيصها .

والنفس بفطرتها خِلْوٌ من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكر فيما يقع للحواس ، وعلى التصرُّف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكر ، كأنه إلهام[1] ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيحُ المعلومات التي اكتسبناها متّبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشحذ من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُنْدَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم[2] .

---

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها « مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا » ، بأن تتصور طرق المطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فحول النظار « مع صدق النية والتعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستعرضاً الفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . ترى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتنال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛ =

وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير ؛ هو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية[١] . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة[٢] بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصى ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر فى آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت فى تكوين آرائه أكبر تأثير جمهوريةُ أفلاطون ، والفلسفةُ الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك تواريخُ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودى .

٤ — فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخى :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو[٣] . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هى علم الموجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوى ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون فى هذا الصدد أقوالا لا يمكنهم البرهانُ عليها[٤] .

= واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم اللدنى الذى يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليدرك الحق مباشرة من غير طرق المنطق التى قد تحدث شغباً وارتيابا كما يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يعقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلا فى المقدمة .

(٢) انظر فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ماهو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة[1] .

و إذَنْ تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرةُ أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك[2] . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشىء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشىء بسببه على أساس النقد البرىء من التشيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول[3] — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلمنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيَّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

---

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما تقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكما استنباطياً ؛ بل إن ذلك ليمكننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته[1] ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء[2] .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لابد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتُحمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشرى بمقتضى طبعه . وقوانين البحث التاريخى عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضى بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الخفى الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدى على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، إهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون في جملته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠

٥ — موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية[1] ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وسبب تنازعهم و إنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون فى حياة التحضر والاستقرار فراغا لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبيّن كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلا قليلا عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتى عليها وقتُ الزوال .

و يرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب فى صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهى : حالة البداوة والتنقّل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرّة فى مدينة[2] . وأول مسألة لها أهميتها هى مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية[3] (بدواً متنقلين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدى بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدى التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانغماس فى الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء فى أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

---

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهى المدينة التى تكون دولة ، كما كان الحال فى المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نحلتهم فى المعاش » ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب فى حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

فى التحضر ، يترفعون عن العمل ، و يتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاهَ أصحاب الجاه ، وتملقَ من تحتهم إياهم ، ودفعَ أهلِ الجاهِ الضرَّ عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار[1] .

ولكن الإنسان ، فى هذه الحال ، يتّكل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، و يعمّ الفقرُ الأغنياء المسرفين ودافعى المكوس جميعاً ؛ وتؤدى هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس[2] . و يزيد الترف فيفقد الناس بأسَهم الحربى القديم ، و يعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين فى نفوسهم ، وتنكسر سورةُ العصبية وتنحلّ عروة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تمّ بهما اتحادُ الجماعة ، بإرادة الحاكم ، و بما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شىء فى داخل الدولة فى حالة انتقاض وتحلّل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلةٌ قوية تأتى من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعبٌ فيه عصبيته القوية ، فينقضّ على المدينة

---

(١) يعقد ابن خلدون فى مقدمته فصلا فى أن الجاه مفيد للمال ، وآخر فى أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر ، ليحملهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم » والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسبا وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلا لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طالبه الى التملق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلقون بالترفع والشمم الى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرتفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترفع يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعى .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده فى المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش فى الغالب فى مدن صغيرة ، وكان يُعجب بالقاهرة من بُعد الى أن رآها فى أواخر عمره (المؤلف) .

التى أنهكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثانى يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجرى الدنيات كلها[١] .

٦ — خصائص مذهب ابن خلدون[٢] :

ويرى أوجست موللر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد[٣] : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملا فى نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثيرٌ من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى جملتها عمل عظيم مدهش[٤] .

---

(١) مقدمة ص ١٠٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يقر ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٥ ، ٣٦ .

(٤) هى الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورثونا مؤلفاتٍ تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورّثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلا كانوا يعلّلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين عِلَله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيَّدَةً بالأدلة المُقْنِعَة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع[1] . وهو يرى أن للمدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما في تطوره . وهو أبداً يتلمّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسبّبات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله[2] . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

---

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كريمر المتقدم ذكره ص ١١ — ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الـكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتى من بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين[1] .

---

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نمضى من غير أن نبين رأى ابن خلدون فى الفلسفة التى انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التى ابتكرها فى العصبية ، وفى أطوار الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التى تقوم عليها الدولة .

يعقد ابن خلدون فصلا فى مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقى فى تعرف الـكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ، وقياسهم العالم السماوى على الأرضى ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء ، مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتميزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى ، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يمضى فى إبطال مذهب الفلاسفة على أساس منطقى متين : فأما عن العلم الطبيعى فهو يبين قصور منهجهم المنطقى فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجى لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الـكلى للخارجى الشخصى » ؛ وينتهى (ص ٥٩٣) إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم فى العلم الطبيعى إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ مما تقدم) . ويكاد ابن خلدون فى إبطاله العلم الإلهى أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهى موضوعه الروحانيات ، وهى ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤ مما تقدم) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن أفلاطون فى هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة فى إدراك الموجودات على ما هى عليه ، وأن الشقاء فى الجهل بها ، فرّق بين إدراك النفس من طريق آلات الجسم ، وإدراكها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هى السعادة التى تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية ، وهذه بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر . وبعد أن يسخر من العاكفين على كتب الشفاء والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون فى طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

والنجاة وغيرها ، يتوثقون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعول الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذى من ذاتها . ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التى وعد بها الشارع ليست هى هذه السعادة التى يقول بها الفلاسفة ، والتى هى نتيجة لمعرفة النفس أشياء تبتهج بها فى هذه الحياة كما يبتهج الصبى بمداركه الحسية فى أول نشوة .

ولعل هذه الحملة المنطقية التى وجهها ابن خلدون الفلسفة آخر ضربة ضربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالى عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة فى تكون الدول وانحلالها ، وأيدها بما شاهده من أحوال الأمم ، وهى نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit)

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣) هى نعرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتحام بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو النضاضة التى يجدها الإنسان فى نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمى إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النعرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام فى القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بنى العم أو الإخوة ، وهى فى الحالة الثانية أشد لقرب اللحمة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النعرة على من ينتسب للإنسان والنضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع فى المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم » (ص ١٤٢) . فالعصبية أساس التعاضد والشوكة . أما المتفردون فى الأنساب فقل أن تصيب أحدهم نعرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون فى تيه بنى إسرائيل لما دعاهم موسى

أيدى المسلمين . وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

= إلى القتال فقعدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية فى إتاهتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهى أساس التغلب ، والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب ، وكما أن النزع لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس لا تستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها طمح فى التغلب والقهر ، أى إلى الملك ، والعصبية تسمو للتغلب على عصبيات القبيل ، ثم تطمح فى التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمع وتتغلب حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة فى هرمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة فى هرمها ، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة فى أوليائها ، وذلك ملك دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقفت فى مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانغماس فى النعيم بعد تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المغارم والضرائب ، وهى ضيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية فى أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانغماسه فى الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشائرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة واستقرت الرياسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ فى نفوس الناس دين الانقياد لهم ، فقد تستغنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالى الناشئين فى ظل العصبية =

يخالفه فى أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج فى كتبه .

=(ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب لعهد المعتصم ، فاستظهروا بالموالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالخوارق لا بد لهم من العصبية وفى الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون فى القوى المعنوية للدولة ؛ ويقول فون كريمر إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية فى الدولة شأناً لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هى : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهى التى تقرر قوة الدولة وبقاءها ؛ ويلى العصبية فى الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٢) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعور ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريمر :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التى فطر عليها الإنسان ثم فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تتغلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنتقل القبيلة من حياة الظعن إلى حياة الإقامة ، أى تنشىء مدينة ؛ ثم تأخذ بالترف الذى يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت فى عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تطور المدنية . والملك وما يصحبه من انفراد بالمجد والجدع=

= لأوف المنافسين ، وما ينتهى إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يعرض فى ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتى شعب فتى فيستولى عليها ؟ فالحضارة غاية العمران ، وهى مؤذنة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن للدول زماناً محدوداً لا تتعداه ، إلا لعارض كقلة المطالب والمهاجم ؟ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد فى تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة فى نفوسهم ، وفى تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها فى أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعا شيقا ؟ وكم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث .

٢ — العرب والفلسفة النصرانية فى العصور الوسطى

١ — الموقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة للمنتصر ؛ وفى الحروب التى قامت فى أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمالُ غانيات البربر ؛ وكم من فارس نصرانى قضى « أيام العبادة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية واللذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب عروساً خلابة فى نظر كثير من المتعطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء فى هذا الأمر ؛ وكانو قد اشتركوا من قبل فى كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل فى بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفةُ اليهود ذروة نموّها مُمَثَّلة فى شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذى حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابى وابن سينا فى الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحى ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغى أن يُؤخذ من الكتاب المنزّل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم فى الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الحظوة عندهم ولكن

مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة . وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم ، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيا فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم فى نشر الثقافة .

٢ — بالرمو وطليطلة :

التقى العالم النصرانى بالعالم الإسلامى فى نقطتين : إيطاليا الجنوبية و إسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف فى قصر الإمبراطور فريدريك الثانى (Friedrich II) ، فى بالرمو ، و بذلك جُعلت فى متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، و بعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة فى إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان فى مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب فى أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةُ هذه المكتبة ، من حيث هى مركز الثقافة ، أقصى البلاد النصرانية فى الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلا يوحنا الإسبانى Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى) ، وجيرارد الكريمونى Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندى Michel der Schotte ، وهرمان الألمانى Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) .

ولم تصلنا معلوماتٌ مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة فى الأصل العربى أو العبرى (أو الإسبانى أيضاً) مقابلٌ فى اللغة اللاتينية ، غير أنها فى الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فيها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيّروا منها ، فبدت كالممسوخ . كما أنهم حوّروا أسماء الأعلام إلى حدّ يَعسر معه تعرُّفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيما فى أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذى أحدثته الأفكار الجديدة التى فُتحت عليهم أقلّ من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير فى الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوةً خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين فى المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أولَ الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التى تجرى وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندى ، واشتهر عندهم طبيبا ومنجما ؛ وأثّر ابن سينا من طريق آرائه فى الطب وفى علم النفس الحسى وفى الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابى وابن باجة فكان تأثيرهما قليلا ، إذا قيس بتأثير ابن سينا : ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التى نالها قانون ابن سينا فى الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

(ف)

(ق)

(ك)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

